

# O ORIENTIERUNG

Nr. 17 56. Jahrgang Zürich, 15. September 1992

**D**IE (NACHKRIEGS)ZEITEN, wo christlich inspirierte französische Schriftsteller und Dichter wie Bloy, Peguy, Bernanos, Mauriac, Claudel usw. – teilweise über die Vermittlungstätigkeit von Hans Urs von Balthasar – auch den deutschen Sprachraum geistig befruchtet haben, sind vorbei. Aber nicht ganz so endgültig, wie es den Anschein macht. Denn vor kurzem hat ein Überlebender aus dieser Generation, der bekannte 83jährige Schauspieler *Alain Cuny* mit der Verfilmung von Paul Claudels «L'Annonce faite à Marie» von sich reden gemacht. Das Projekt blieb allerdings fast dreißig Jahre lang ein (Alp)Traum. Und der geht auf Claudel selber zurück, wie in seinen Tagebüchern nachzulesen ist. Um ihn der Verwirklichung näher zu bringen, sind Mitglieder der «Claudel Stiftung», die kurz nach dem Tode des Dichters gegründet worden war, – und der auch sein Sohn Pierre angehört – mit dem Film-Vorhaben an Alain Cuny herangetreten. Denn auch der hatte sich durch seine großartigen kongenialen Leistungen als Schauspieler in mehreren von Claudels Theaterstücken den Ruf eines «Claudeliens par excellence» erworben.

Cuny hat die Initianten anfänglich an Robert Bresson verwiesen. Weil er wußte, daß dieser die «Annonce» (ebenfalls) als ein Meisterwerk der französischen Literatur betrachtete und zwangsläufig über andere, viel erprobtere Regieerfahrungen verfügte als er selbst.

## «...der ich hätte werden können»

Als Bresson ablehnte, weil er mit eigenen Projekten beschäftigt war, hat Cuny dann aber ohne groß zu zögern Hand angelegt und den Auftrag als eine Verpflichtung seinem «Lehrmeister» Claudel gegenüber angenommen. Wie viel Leiden und Qualen die Verfilmung eines derart religiösen Stoffes für ihn zur Folge haben könnte, hat er damals noch nicht geahnt. Die «Hostilités» fingen an, als mehrere Produzenten, darunter auch so renommierte wie Gaumont, das Projekt wieder fallen ließen, nachdem sie dafür Interesse gezeigt hatten. Dabei haben Zweifel an der kommerziellen Rentabilität des Projektes eine Rolle gespielt. Aber auch die Befürchtung, der unbequeme, weil kompromißlose Cuny könnte derart hohe künstlerische Ansprüche stellen, daß sie nicht zu erfüllen wären und beide, Produzent wie Regisseur, unweigerlich Schiffbruch erleiden müßten.

Die hohen Ansprüche von Seiten des Regisseurs sind tatsächlich erhoben worden. Unter anderem dadurch, daß er seinem Freund, dem berühmten Maler Tal Coat, den Auftrag gab, «phantastische», bis ins letzte Detail maßgeschneiderte, mittelalterliche Kostüme zu entwerfen – die denn auch zu einer entsprechenden Augenweide geworden sind. Auch der Schiffbruch hat mehrmals gedroht. Aber er konnte abgewendet werden! Dank der Mithilfe von befreundeten «Sponsoren», zu denen der französische Kulturminister Jacques Lang und die kanadische «Pax Film International» gehören, die in letzter Minute als Retter eingesprungen sind.

Zur Verhinderung eines Debakels haben aber auch das hartnäckige Stehvermögen und das filmische Know how des Regisseurs ihren Beitrag geleistet. Letzteres hatte sich Alain Cuny als Assistent Jean Renoirs bei der Entstehung des Films «La carrosse d'or» angeeignet. Darüberhinaus ist er sowohl als tragischer wie als komischer Schauspieler in Filmen von einigen der bedeutendsten Cineasten unseres Jahrhunderts aufgetreten. Unzähligen Zuschauern bleibt er als Gil in Marcel Carnés «Les visiteurs du soir», als Steiner in Fellinis «La dolce vita» oder als Vater von Camille Claudel im gleichnamigen Film von Bruno Nuytten in (bleibender) Erinnerung.

Mit Cunys Regieerstling «L'Annonce faite à Marie» hat ein breiteres, internationales Publikum im Rahmen der diesjährigen Filmfestspiele von Berlin Bekanntschaft machen können, wo das Werk des 83jährigen beim «Forum des jungen Films» gezeigt worden ist. Bei dieser Gelegenheit ist ihm auch der ökumenische Preis verliehen

## FILM

«...der ich hätte werden können»: Ein Porträt des Schauspielers *Alain Cuny* – Er verfilmt «L'Annonce faite à Marie» von Paul Claudel – Preis an den Berliner Filmfestspielen 1992 – Die ästhetischen Schlüsselbegriffe «Spur» und «das Gespurte» – Die Verpflichtung, aus dem eigenen Leben das Beste zu machen – Von der Verletzlichkeit der menschlichen Sprache.

*Ambros Eichenberger, Zürich*

## LATEINAMERIKA

**Bischöfe bestätigen die Option für die Armen:** Im Vorfeld der IV. CELAM-Konferenz in Santo Domingo (12. bis 28.10.1992) – Mehrfache Redaktionsstufen des Arbeitsdokumentes – Die «Secunda Relatio»: eine Synthese der Stellungnahmen – Eine hellsichtige und treffende Selbstkritik der Bischöfe – Spannungen zwischen dem Vatikan und dem CELAM – Vatikan nimmt Textänderungen vor – Wer ist ein Märtyrer?

*Norbert Arntz, Greven (Westf.)*

**Für eine authentische Neu-Evangelisierung:** Dokumentation des zentralen Kapitels aus der «Secunda Relatio» – Kontinuität mit dem II. Vatikanum, Medellín und Puebla – Im Zentrum Jesus und die Armen – Das Wort Gottes – Katholizität und Volkskultur – Methode der Theologie – Ständige Umkehr und Buße – Angesporn durch das Zeugnis der Gläubigen und der Märtyrer.

## KIRCHENRECHT

**Vom alten zum neuen Codex:** Überlegungen zu kanonistischen Grundlagenfragen (1) – Nach der Promulgation von 1917 – Die Anfragen von R. Sohm, U. Stutz und J. Klein – Das Postulat einer Kirche der freien Gefolgschaft – Zweites Vatikanum und Reformideen für das Kirchenrecht – Fundamentale Gegensätze zwischen Aussagen des Konzils und dem neuen Codex von 1983 – Zum Begriff «Kirche» und «Amt» – Schwerpunkte nachkonziliarer Diskussionen – Die approbierten Leitlinien von 1967 und deren veränderte Fassung im Codex von 1983. *Knut Wolf, Nijmegen*

## LITERATUR

**Das Evangelium und die Affäre Saramago:** Zum neuen Roman «Das Evangelium nach Jesus Christus» von *José Saramago* – Polemik nach der Veröffentlichung im Herbst 1991 – Zwei Arten der literarischen Verarbeitung der Passionsberichte – Ein Vergleich mit dem Passionsroman von *N. Kazantzakis* – Leitmotiv bei Saramago ist die Schuld – Der Kindermord von Bethlehem als Schlüsselereignis – Die Botschaft eines radikalen Pessimisten.

*Albert von Brunn, Zürich*

worden. In der Begründung wird auf «die ästhetische Kompromißlosigkeit» hingewiesen, «mit der die Bildkompositionen des Films sich dem leicht Konsumierbaren verweigern, um durch poetische Überhöhungen tiefere Dimensionen der Natur und des menschlichen Daseins zur Sprache zu bringen».<sup>1</sup>

Trotz (oder wegen) der unbestreitbaren Qualitäten, die dem über allen Epochen und Moden stehenden Werk auf diese oder jene Weise attestiert worden sind (auch die Besprechungen in «Le Monde» waren sehr positiv), erschließt er sich dem Publikum nicht ohne weiteres. Das Erlösungsthema beziehungsweise das Erlösungsdrama, das darin zur Darstellung kommt, gehört heute kaum zu den gängigen Kino-Stoffen. Darüberhinaus wird die poetisch abgehobene Form vielen Zuschauern den Zugang erschweren. Die (Laien)Schauspieler bewegen sich langsamer, als es den üblichen Sehgewohnheiten entspricht, und ihre rezitative Sprache wirkt monoton, bis man sich daran gewöhnt, weil dadurch das Zeitliche mit dem Überzeitlichen vernetzt werden soll. Vergleiche mit den griechischen Tragödien oder mit der japanischen Theatertradition des Nô – oder des Bunraku drängen sich auf. Man merkt, daß sich Cuny davon hat inspirieren lassen!

Diese stilistischen Eigenheiten und Eigenwilligkeiten des Mysteryspiels erfordern vom Zuschauer die Bereitschaft, es mit offenen Augen und Ohren zu sehen und zu hören. Nur so geben die «mittelalterlichen» Bilder und Bildsequenzen – vom Kathedralenbaumeister Pierre de Craon, der ins heilige Land aufbricht, oder von der Gutstochter Violaine, die von der Lepra befallen wird und deshalb auf ihren Verlobten Jacques verzichten muß, so daß ihre Schwester Maria ihn eifersüchtig umwirbt – die *gleichnishaften* Bezüge frei, durch die das Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart, von Lepra und Aids und von Vergänglichem und Unvergänglichem deutlich oder doch ahnbar wird.

### Die Faszination von Paul Claudel

In den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen den «mécanismes de la grâce», den «techniques de salut» und den «mécanismes de la condamnation» (diese Ausdrücke werden von Cuny häufig verwendet), werden auch die Natur und der Kosmos miteinbezogen. So erzeugen beispielsweise Detailaufnahmen von Äpfeln, in denen der Wurm steckt, oder von bläulichem Schlamm, in dem schiefergraue Aale sich bewegen, Stimmungen von Fäulnis – zu der in der «Annonce» unter anderem die inzestuöse Leidenschaft zwischen Violaine und ihrem Vater gehört (die Claudel selbst bekanntlich nie einzugestehen wagte).

Alain Cuny fühlte sich schon in seinen früheren Jugendjahren zum Universum von Paul Claudel mit seinen Widersprüchen, vor allem denjenigen zwischen dem künstlerischen Sein und dem bürgerlichen Schein, sowie zu seinen religiösen Sehnsüchten hingezogen. Weil er ähnliche Höhen und Tiefen in sich selbst wahrnehmen konnte. So empfand er Claudels Figuren wie Cœuvre (in «La Ville»), Simon Agnel (in «Tête d'or») oder Pierre de Craon (in «L'Annonce faite à Marie»), die er auf der Bühne verkörperte, als ein Stück seines eigenen, bewegten Innenlebens, die mit den Symptomen «de mon mal» behaftet waren. Wenn er zum Beispiel bemerkt «Pierre de Craon c'est moi» – also nicht «nur» Claudel, sondern auch Cuny –, dann meint er hintergründig: Wie diese Gestalt versuche ich Kathedralen zu bauen, aber es ist mir nicht vergönnt, sie zu bewohnen, das heißt die Ruhe und den Frieden zu genießen, für die sie geschaffen worden sind: Versuch der Selbstverwirklichung durch Theaterarbeit und Schauspielkunst! Er bekennt in der letzten Phase seines Lebens: «Wahrscheinlich habe ich immer nur mich selbst gespielt.»! Diese «expulsion de ma vérité pro-

fonde» dürfte zum Geheimnis seines Erfolges gehören. Und der ist in den Augen von zahlreichen Franzosen so groß (gewesen), daß sie ihn ohne zu zögern, mit dem Kritiker Alfred Simon, als «l'un des plus grands acteurs de la seconde moitié du siècle» bezeichnen. Cuny selbst ist da viel bescheidener! Er hat den Eindruck, daß sein Potential nicht bis zur Neige ausgeschöpft worden ist, fühlt sich aber keineswegs als ein verkanntes Genie.

Schon deshalb nicht, weil er, eigenen Aussagen zufolge, eher durch Zufall als durch Ehrgeiz Schauspieler geworden ist. Denn mehr als zur Welt des Theaters und des Films fühlte sich Cuny zu derjenigen der Malerei und der bildenden Kunst hingezogen, so daß er an der Ecole des Beaux Arts in Paris mit einem entsprechenden Studium begann. Noch heute sucht und findet er «Trost», eine Ahnung von «vraie vie» und einen «regain d'énergie» (Energieschub) bei großen Kunstwerken aus der Gegenwart und der Vergangenheit. Er unterstreicht mit Nachdruck, daß sie ihn mehr inspirieren und der Wahrheit näher führen, als alles andere, auch die Dogmen «die abstrakt bleiben und deshalb lügen können».

Schon im jugendlichen Alter von sechzehn Jahren hat er, als uneheliches Kind von seinen konservativ katholischen Angehörigen in der Bretagne allein gelassen, intensiv nach der «Form» gesucht, die er seinem Leben geben wollte. Dabei ist er, anlässlich eines Besuchs bei den Benediktinermönchen von Solesmes, auch mit dem Schriftsteller Pierre Reverdi zusammengetroffen; der dort – wie Cuny selbst – «Gott suchte, aber auch nur Menschen fand». Reverdi hat ihm unter anderem den Zugang zum Kubismus und zu persönlichen Kontakten mit einigen der großen Maler und Bildhauer unseres Jahrhunderts, zu denen Picasso, de Staël, Manessier, Bazaine, Giacometti u. a. gehören, geöffnet. Auf der Suche nach Orientierung und Lebenssinn hat er aber auch bei Philosophen wie Gabriel Marcel angeklopft. Ohne großen Erfolg, wie er nebenbei bemerkt, denn Marcel vermochte dem jungen Mann keinen Rat zu geben, setzte sich aber immerhin an den Flügel und spielte ihm etwas vor: Trost durch Musik! Erfolgreicher, das heißt «fündiger» ist er bei Dichtern und Surrealisten wie Antonin Artaud und bei Psychoanalytikern wie René Laforgue geworden. Vom Wert der Psychoanalyse als einem der Schlüssel zur Erkenntnis des menschlichen Selbst und zum besseren Verstehen der Charaktere, die er auf der Bühne darzustellen hatte – in Strindbergs «La danse de mort», in Becketts «Mord in der Kathedrale», in Racines «Phedre»; «Berenice» usw. – ist er nach wie vor überzeugt. Diesen beiden wichtigen Begleitern fühlt er sich, neben Paul Claudel, über das Grab hinaus, in Dankbarkeit verbunden.

### Der in uns allen verborgene Name

Diese Suche «nach dem Namen, der in uns allen verborgen ist» – die bei Cuny im Alter von 21 Jahren durch einen Suizidversuch beinahe ein vorzeitiges Ende gefunden hätte, zeugt von der (metaphysischen) Unruhe eines «homme claudélien», der seinen Weg mit höchsten Ansprüchen an sich selbst (aber auch an andere) und mit äußerster Kompromißlosigkeit bis zu Ende (weiter)geht, in der Hoffnung, das Ziel, trotz allen «hostilités» von innen und von außen doch noch zu erreichen.

Cunys Schlüsselbegriff für diesen Prozeß heißt: *La trace* und *le tracé*, die Spur. Er verwendet ihn unter verschiedenen Aspekten, bei denen die Verben «chercher», «trouver» und «déposer» Richtungen bestimmen. «Chercher» *la trace* erinnert an Stellen aus dem neuen Testament, wo gesagt wird, «daß noch nicht offenbar geworden ist, was wir sein werden» (1 Joh 3, 2). Ähnlich, aber weniger affirmativ «definiert» Cuny, daß er seine Lebensaufgabe darin sehe, «den Menschen in mir wahrzunehmen, der ich hätte werden können», um gleich danach, etwas unwillig, hinzuzufügen, «aber nicht geworden bin!» «Trouver» *la trace* spielt auf jene seltenen Augenblicke inneren Glücksempfindens an, die er auch als «états de charme» cha-

<sup>1</sup> Vgl. u. a. den Bericht über die Berlinale 1992 von D. Slappnig in: Zoom. Zeitschrift für Film. April 1992, S. 7ff.; zu den Schwierigkeiten bei der Arbeit an «L'Annonce faite à Marie»: A. Cuny, Nous ne savons plus prier, in: Esprit. Februar 1989, S. 50–53.

rakterisiert, wo das Unendliche im Endlichen, das Licht im Schatten, die Wahrheit im Lügengeflecht dieser Welt einen kurzen, momentanen Auftritt hat. Mit *«deposer» les traces* ist nicht eines jener eitlen Selbstinszenierungs-Rituale gemeint wie sie, Cuny zufolge, in der Welt des Theaters häufig anzutreffen sind, sondern die moralische Verpflichtung aus dem eigenen Leben das Beste zu machen.

Ein solches Programm erweckt den Eindruck von einer geradezu exemplarischen christlichen, um nicht zu sagen «mystischen» Existenz. Aber Cuny wehrt sich energisch gegen eine voreilige christliche oder katholische Vereinnahmung. Das hindert ihn nicht daran, sich zu seinen Beziehungen zu den Dominikanern in Paris zu bekennen oder zum Kreis der engagierten Leute, der sich um die Revue *«Espirit»* herum gebildet

hat, die von Emanuel Mounier gegründet worden war. Die ausgedehnten Gespräche, die der langjährige Theaterkritiker dieser Revue, *Alfred Simon*, mit Alain Cuny führen konnte, sind eine Frucht davon. Sie kamen (1989) in einem stattlichen Band, der den Titel trägt *«Alain Cuny, Le désir de parole»*, bei *la manufacture* in Lyon heraus. Starke Ressentiments hat Cuny gegen eine *«Religion in Uniform»*, die erstarrte Traditionen mit ihren Klischees und Stereotypen reproduziert, statt sich (wie er selbst!) von innen her zu erneuern. Mit Skepsis begegnet er, der Sprachgewaltige, auch den vielen großen Worten, weil er weiß, wie leicht sie ins Gegenteil verkehrt werden können und wie häufig *«Le désir de parole»*, das Ankommen des Wortes, seine *«Menschwerdung»* dadurch auf der Strecke bleibt. *Ambros Eichenberger, Zürich*

## Bischöfe bestätigen die Option für die Armen

Im Vorfeld der IV. CELAM-Konferenz in Santo Domingo

Dem diesen Sommer in Rom approbierten und nun vom Sekretariat des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Bogotá veröffentlichten Arbeitsdokument (*Instrumentum Laboris* bzw. *Documento de trabajo*; vgl. ein erster Bericht in *El País* vom 10. August 1992, S. 14) für die IV. Generalversammlung des CELAM vom 12. bis 28. Oktober 1992 in Santo Domingo ging ein mehrjähriger Redaktions- und Konsultationsprozeß voraus. Nachdem Johannes Paul II. schon 1983 in Port-au-Prince (Haiti) und 1984 in Santo Domingo im Vorgriff auf die 500-Jahr-Feier der Conquista (1492–1992) von einer *«Neu-Evangelisierung Lateinamerikas»* sprach, begannen die unmittelbaren Vorbereitungsarbeiten 1987. Die ersten beiden Fassungen eines Konsultationsdokumentes (*documento de consulta* von 1989 bzw. 1990) hatten unter dem Stichwort einer *«integrierten Kirche»* (*iglesia integrada, mensaje integrado*) die geschlossene Verfaßtheit der Kirche vor ihre Sendungsaufgabe gestellt. Im Rahmen einer solchen Option wurden *«die Herausforderung durch die Armen»*, die Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung übergangen oder nur mit Vorbehalten erwähnt. Nachdem Johannes Paul II. das Thema für die Generalversammlung verbindlich festgelegt hatte (*«Neuevangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur»* mit dem Zitat aus Hebr 13, 8: *«Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit»*), wurde eine endgültige (und dritte) Fassung ohne die Berücksichtigung der bislang geäußerten Kritiken veröffentlicht. (Vgl. u. a. in der Zeitschrift *«Christus»* vom September 1990, November/Dezember 1990, Februar 1991, Mai/Juni 1992, sowie REB 50 [1990] S. 191–194 und 808–843). Gegen dieses Verfahren wurde massiv Einspruch erhoben. In Reaktion darauf veröffentlichte der im April 1991 gewählte neue Generalsekretär des CELAM, Weihbischof Raymundo Damasceno Assis, einmal einen Band mit den eingegangenen Kritiken zu den zwei ersten Konsultationsdokumenten (*Prima Relatio* genannt) und eine Synthese der Stellungnahmen zum endgültigen (dritten) Konsultationsdokument (*Secunda Relatio* genannt). Der Beitrag von Norbert Arntz beschreibt die Bedeutung der *Secunda Relatio*, und anschließend wird deren Zentralstück dokumentiert. N. K.

**D**IE OPTION für die Armen darf nicht nur ein spirituelles, sie muß ein strukturelles Kriterium für das Leben und die Sendung der Kirche in Lateinamerika bleiben.» Diese entschiedene Forderung ist in einem 217 Seiten umfassenden Text zu lesen, der die Meinungen von 23 lateinamerikanischen Bischofskonferenzen bündelt. *Secunda Relatio* heißt der Text. Acht vom CELAM, dem lateinamerikanischen Bischofsrat, ausgewählte Theologen haben vor einigen Monaten daraus ein Arbeitsdokument, das sogenannte *Instrumentum Laboris* (*documento de trabajo*) für die bevorstehende Vierte Vollversammlung des CELAM (in Santo Domingo, 12.–28.

Oktober 1992) verfaßt. Es wurde zur Approbation nach Rom gesandt.

### Spannungen zwischen Rom und CELAM

Wie kürzlich zu erfahren war, hat der Vatikan die Vorlage zwar nicht abgelehnt. Aber er konnte seinen Unwillen über die präzisen Forderungen des *Instrumentum Laboris* nicht verbergen. Der Vatikan verlangte vom CELAM, den Text zu revidieren, bevor er veröffentlicht werde. Das sei ein *«Vorgang ohne Beispiel in der jüngeren Kirchengeschichte Lateinamerikas»*, sagt der chilenische Befreiungstheologe *Pablo Richard*. Die Zensoren des Vatikans nahmen selber einige kleine Eingriffe in den Text vor, ohne jedoch seine substantiellen Aussagen zu treffen. Nur an einer Stelle gab es eine gewichtige Veränderung: *Oscar Arnulfo Romero* (ermordet 1980) und die sechs Jesuiten der salvadorianischen Universität (ermordet 1989), die im Text als Märtyrer erinnert werden, sind für den Vatikan *«nur»* Opfer politischer Gewalt. Als Märtyrer hätten sie ja beispielgebende Bedeutung für das Leben der Weltkirche. Da ist der Vatikan offenbar anderer Meinung. Um in Zukunft mißliebige Tendenzen wie jene, die zur *Secunda Relatio* geführt haben, eher in den Griff zu bekommen, zielt seine Aktivität nun gegen den Generalsekretär des CELAM, den brasilianischen Weihbischof *Raymundo Damasceno Assis*, den der Vatikan für die Erarbeitung der *Secunda Relatio* verantwortlich macht. Die römischen Instanzen haben für die Bischofsversammlung in Santo Domingo einen zweiten Sekretär ernannt: den konservativen Bischof von Rancagua in Chile, *Jorge Medina Estévez*.

Augenblicklich wird der Text des *Instrumentum Laboris* am Sitz des CELAM in Medellín/Kolumbien für den Druck und die Verbreitung vorbereitet. Aus kirchlichen Quellen ist zu hören, daß der CELAM auch an eine Veröffentlichung der *Secunda Relatio* denkt; bisher wurde der Text nur einer sehr begrenzten Anzahl von Bischöfen mit dem Vermerk *«Nur für den internen Gebrauch bestimmt»* zugesandt. Mit seiner Veröffentlichung will man wohl den Vergleich zwischen den Leitlinien der 23 Bischofskonferenzen Lateinamerikas und den vom Vatikan gewünschten Veränderungen möglich machen. Arbeitsdokument (*Instrumentum Laboris*) und *Secunda Relatio* stehen also in enger Beziehung zueinander. Deshalb schon ist die *Secunda Relatio* von großer Wichtigkeit, vor allem jedoch, weil sie die fundamentalen Übereinstimmungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen belegt, auch wenn sie natürlich nicht das kirchenamtliche Gewicht der Dokumente von Medellín (1968) und Puebla (1979) besitzt.

Die Bischöfe ziehen in ihren Beiträgen eine Bilanz des Lebens der Kirche in Lateinamerika, die *Pablo Richard* als eine *«hell-sichtige und treffende Selbstkritik»* bezeichnet. Das gilt insofern, als die Bischöfe in den Texten zur *Secunda Relatio* erklären, *«die prophetische Position»* ist nur schwach vertreten,

während zu gleicher Zeit «eine gegenläufige Tendenz existiert, die in der Pastoral und der kirchlichen Disziplin zu vorkonziliaren Formen zurückkehren» will. Man nimmt «einen neuen kirchlichen Konservatismus und eine gewisse hierarchische Zentralisierung» wahr.

Doch die *Secunda Relatio* geht in der Selbstkritik noch weiter, wenn sie feststellt, «daß die Kirche dahin tendiert, sich auf eine defensive, autoritäre, triumphalistische, selbstgenügsame Position» zurückzuziehen. Deshalb wird verlangt, man solle überprüfen, inwieweit ein Sektor der Kirche sich «im Besitz der absoluten Wahrheit (wähnt) und sich ihrer bemächtigt,

indem sie Theologen, Bischöfe und konkrete Erfahrungen der Kirche, die Zeugnischarakter haben, ausschließt.»<sup>1</sup>

Im folgenden soll jener Abschnitt der *Secunda Relatio* im Wortlaut wiedergegeben werden, der die entscheidenden Grundlinien des 217 Seiten umfassenden Textes aufführt («Motivación inicial»). Deshalb sind in den Fußnoten die Quellentexte der entsprechenden Episkopate erwähnt.<sup>2</sup>

Norbert Arntz, Greven (Westf.)

<sup>1</sup> Vgl. *Secunda Relatio* 7.2, S. 85.

<sup>2</sup> Aus dem Spanischen übersetzt von Norbert Arntz. Die Zwischenüberschriften stammen vom Übersetzer.

## Secunda Relatio: Für eine authentische Neu-Evangelisierung

Unsere Kirche in Lateinamerika sucht den Weg zu einer neuen Evangelisierung. Daran denken die Bischofskonferenzen, wenn sie ihre Überlegungen zur IV. Vollversammlung in Santo Domingo vortragen. Bemerkenswert ist die allgemeine Übereinstimmung und die fundamentale Gemeinsamkeit in allen Beiträgen; das ist ohne Zweifel eine Gabe des Geistes und eine Gnade auf Grund des Lebens an der Seite des einfachen Volkes in Lateinamerika.

### Kontinuität

Es geht um ein Hirtenwort, das aus der eindeutigen Überzeugung stammt, daß die Bischöfe sich als Hirten ihrem Volk nahe fühlen und die Leiden und Hoffnungen der Männer und Frauen, insbesondere der Armen teilen. Deshalb war man zu folgender Äußerung fähig: «Wir Bischöfe, in Übereinstimmung mit dem Weg der lateinamerikanischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil, Medellín und Puebla, angesichts der pastoralen Herausforderungen durch das Dritte Jahrtausend und die fünfhundert Jahre der Evangelisierung unseres Kontinentes, in Treue zum Evangelium und zum Auftrag des Herrn, in Treue zum Heiligen Geist, der im gläubigen Volk handelt und erfahrbar wird, in Solidarität mit den Ängsten und Hoffnungen des einfachen Volkes, sehen in diesen Überlegungen einen Beitrag aus unserem Nachdenken über die Neu-Evangelisierung.»<sup>1</sup>

Es geht um ein Hirtenwort, das einige Konferenzen als kirchliches Lehramt verstehen, welches das «lateinamerikanische Lehramt» in einem «lehramtlichen Dokument repräsentiert», und zwar in Kontinuität mit dem II. Vatikanum, mit Medellín und Puebla. Es soll deren wesentliche Aussagen wieder aufnehmen; denn dort traf man eindeutig die vorrangige Option für die Armen, um aus dieser Option heraus allen das Evangelium zu verkünden. Jesus ist für alle gekommen, aber er kam aus den Reihen der Armen. Jesus hat das neue Reich Gottes verkündet.

▷ Die Option für die Armen bestimmt das Gewissen und das Leben unserer Kirche. Man muß weiterhin darauf bestehen, daß sie in die Praxis umgesetzt wird; denn die Option gehört zum Evangelium und ist eine Gabe des Geistes unseres Herrn.

▷ Diese Kontinuität hat in Übereinstimmung mit dem bisherigen Weg und in der Bereitschaft zu geschehen, Neues zu wagen und nicht zurückzuweichen, es also zu vermeiden, den durch die Konferenzen von Medellín und Puebla begonnenen Prozeß auf eine gewisse Weise rückgängig zu machen.<sup>2</sup>

### Dialog mit der Welt

Damit die Neu-Evangelisierung glaubwürdig sei, muß sie sich in diesen pastoralen Strom eingliedern, das heißt, sie muß vorangebracht werden von einer Kirche, die das Volk begleitet

und im Dialog mit der Welt steht; von einer Kirche, die den Dialog mit der Welt sucht: mit der Moderne und mit jenen Nationalitäten, die von der Moderne unabhängig geblieben sind. Insbesondere aber soll sie den Dialog mit den armen, ins Unrecht gestürzten und an den Rand gedrängten Mehrheiten suchen; sie soll den Dialog mit den verschiedenen Kulturen führen, die aus der Moderne hervorgegangen sind oder am Rande der Moderne leben. Sie soll im Gespräch sein «mit den Opfern der Moderne».<sup>3</sup>

Ebenso wird die Kirche die Enzykliken des Päpstlichen Lehramtes zu berücksichtigen haben: *Evangelii Nuntiandi*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Christifideles Laici*, *Redemptoris Missio*, *Centesimus Annus*.<sup>4</sup>

### Verschiedenheit in der Einheit

Es geht um ein Hirtenwort, das uns hilft, gemeinsam von der eigenen Identität aus zu einer genuin lateinamerikanischen Neu-Evangelisierung voranzukommen. Es soll uns helfen, die normalen Meinungsverschiedenheiten, die aus den unterschiedlichen Institutionen und Charismen hervorgehen, mit Redlichkeit und vom Glauben aus zu akzeptieren. Vor allem fühlen wir uns nachhaltig zur Einheit und Versöhnung innerhalb der Kirche aufgerufen.<sup>5</sup>

### Im Zentrum: Jesus und die Armen

Inhaltlich ist diese *Secunda Relatio* um die Thematik und das Leitwort der IV. Vollversammlung konzentriert, die der heilige Vater formuliert hat: «Neu-Evangelisierung, Förderung des Menschen und christliche Kultur. Jesus Christus, gestern, heute und immer.»

Wir wünschen, daß diese Thematik das gesamte Dokument präge und sich aus ihr eine theologisch-pastorale Wegweisung ergebe.

Jesus Christus, gestern, heute und immer – soll Leitfaden und einheitsstiftendes Zentrum sein; denn Jesus ist das Zentrum jener Neu-Evangelisierung, welche die lebendige Gegenwart Jesu Christi verkündigt, damit sie in der Kultur der Menschen, ihrer Sprache und ihrer Mentalität als Lebensfülle gefeiert werde.<sup>6</sup>

Gemeinsam mit Jesus muß die Problematik der Armut im Zentrum des Dokumentes stehen. Daher darf die vorrangige Option für die Armen nicht nur ein spirituelles, sondern muß ein strukturelles Kriterium für das Leben und die Sendung der Kirche in Lateinamerika bleiben. Folglich dürfen die Herausforderungen durch die Kultur, durch die Moderne oder durch gesellschaftliche Bewegungen dieses Zentrum nicht ersetzen, sie müssen sich vielmehr selber daran orientieren, damit es wirklich alle pastoralen Aktivitäten inspiriere und zusammenbinde.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Paraguay I,4.

<sup>4</sup> Vgl. Peru I,6; Chile I,IV,5; Venezuela A,08; Zeitschrift «Christus».

<sup>5</sup> Vgl. Puerto Rico, Comentario final; Kolumbien/religioso, Introducción; Honduras; Chile.

<sup>6</sup> Vgl. Venezuela A,01; Puerto Rico II,7; Mexiko 0,1.

<sup>7</sup> Vgl. Guatemala Introducción; Dominik. Republik 2,10; Honduras IV 7.

<sup>1</sup> Vgl. Bolivien Introducción; Zeitschrift «Christus» I,A.

<sup>2</sup> Vgl. Honduras IV,7; Dominik. Republik 10; Chile I,II,4; Brasilien I,4; I,3; Venezuela A,05,08; Bolivien Introducción; Peru III,2c; Argentinien/religioso A; Puerto Rico II,1; Mexiko 0,1; Argentinien, Observaciones generales; Panama 60.

## Wort Gottes

Das Wort Gottes soll den Kern der Evangelisierung und des Lebens in unserer Kirche ausmachen. Die Bibel muß die Evangelisierungsarbeit erleuchten und dazu beitragen, daß die Christologie den Hintergrund bilde.

Wir wissen, daß es keine Neu-Evangelisierung ohne eine neue Erfahrung des Wortes Gottes geben kann. Denn Evangelisierung ist nichts anderes als die Verkündigung des Offenbarungswortes, das die Kirche empfangen hat, um es weiterzugeben. Deshalb ist das Wort Gottes Inhalt und Norm der alten und neuen Evangelisierung.<sup>8</sup> Wir wünschen uns eine Kirche, die ihre Weltsicht von den Armen aus verlebendigt, die dem Leben dient, die offen und nicht defensiv auf die Sekten, auf die Säkularisierung und die Unmoral reagiert, eine Kirche, die offen ist für Kreativität, Pluralismus, Dialog und Suche.

Eine Ekklesiologie der Mission, der Kommunion und der Partizipation soll die Leitlinie des Dokumentes sein.

Ebenso wird man der Ortskirche ihren angemessenen Platz einräumen; denn in ihr wird Kirche konkret erfahren, in ihr spielen die Laien ihre wichtige Rolle, sie muß die missionarische Dimension für und von Lateinamerika aus verwirklichen.<sup>9</sup>

## Katholizität

Ist sie missionarisch, muß die Kirche auch die ökumenische Dimension in ihre «Katholizität» integrieren. Nur so wird sie in der Lage sein, «säkulare» oder von anderen christlichen Konfessionen verwirklichte Dimensionen der Evangelisierung richtig zu beurteilen. Das Problem der Sekten als eine der entscheidenden aktuellen Herausforderungen ist zusammen mit der ökumenischen Bewegung zu bearbeiten.<sup>10</sup>

Die Soziallehre der Kirche muß hervorgehoben und auf Lateinamerika angewandt werden, insbesondere die jüngsten Dokumente wie *Sollicitudo Rei Socialis*, *Redemptoris Missio* und *Centesimus Annus*.<sup>11</sup>

## Volkskultur

Die Volkskultur hat die Grundlage für eine Verlautbarung über die neuen kulturellen Tendenzen zu sein. Dazu regt uns (die Enzyklika) «*Redemptoris Missio*» an, wenn sie darauf hinweist, daß Inkulturation die Inkarnation des Evangeliums in der Kultur ist. Denn eine neue Kultur und eine alternative Gesellschaft kündigen sich an: als lebendige Synthese zwischen einer bei uns ankommenden Kultur und den Weisheitstraditionen jener Kultur, die besonders unter den Armen zu finden ist. Wir haben daran mitzuarbeiten und die Unterscheidungsgabe des Evangeliums beizutragen. Auch durch eine neue und befreiende Pastoral für die Mittelschicht können wir daran mitwirken.<sup>12</sup>

## Anthropologie

Notwendig ist ein integrales Verständnis vom Menschen, das die Transzendenz mit umfaßt; denn die Anthropologie erhält durch die Inkarnation des Wortes ihren Sinn. Ebenso bedarf man der Dimension des Heiles, um die Kulturen erleuchten zu können.

Die Anthropologie muß von den konkreten Menschen unseres Kontinentes ausgehen, von den in ihrer Menschlichkeit auf Grund des Elends, der Unterdrückung, der Ungerechtigkeit «behinderten» Menschen, von den Analphabeten, den Menschen ohne Haus, Land und Arbeit, ohne Gesundheit und Hoffnung. Zielpunkt der Anthropologie muß der «neue

Mensch in Christus Jesus, dem Herrn», dem Befreier von aller Unterdrückung sein. Denn das Hauptproblem des lateinamerikanischen Menschen ist nicht die Säkularisierung, es geht vielmehr um jene Bedrängnisse, die ihm auf allen Ebenen das Leben nehmen.<sup>13</sup>

Die Lebensbedingungen des Menschen sind entschieden zu fördern. Das ist eine Aufgabe, die mit der Verkündigung des Evangeliums in enger Verbindung steht. Im Evangelium beginnt die Förderung des Menschen bei den Armen; durch sie wird das Reich Gottes geoffenbart, das kommt (Lk 7, 18f.). Die Förderung des Menschen stellt nicht nur eine konjunkturelle Pflicht auf Grund unserer lateinamerikanischen Lage dar, sie ist vielmehr eine ethische Forderung des Evangeliums.<sup>14</sup>

Ein spezielles Wort der Kirche brauchen wir für die indianische und afroamerikanische Welt, mit einem richtigen Verständnis für die Kulturen und Formen des autochthonen Lebens. Wir haben uns mit der in der Geschichte gegen sie verübten schlimmen Gewalt zu befassen.<sup>15</sup>

## Methode der Theologie

In Übereinstimmung mit unserer Tradition muß die Methode der Theologie der Dreischritt «Sehen–Urteilen–Handeln» bleiben. Diese Methode ist von hohem theologischem Rang, weil sie dem «Prinzip der Inkarnation» entspricht: Die Kirche hat bei der Erfüllung ihres Evangelisierungsauftrages stets im Dienst des Wortes Gottes zu stehen, damit es in der menschlichen Realität, den sich verändernden Umständen entsprechend, Fleisch und Blut annehmen kann. Wir möchten, daß die Realität auf biblisch-theologische Weise gedeutet wird, daß die Deutung ihr Fundament im Pascha-Geheimnis hat und daß man in ihr das Wirken des Heiligen Geistes entdeckt.<sup>16</sup>

Wir brauchen eine neue Pädagogik des Glaubens und neue Methoden für die Neu-Evangelisierung: prophetischere Methoden und Zeugnisse. Nur so gelingt es, als Frohbotschaft zu verkünden, was Gott in der Geschichte wirkt, wenn wir wie die Propheten unsere Stimme gegen all das erheben, was der Herrschaft Gottes widerspricht, und all das ankündigen, was Gottes Herrschaft in unserer Geschichte den Weg bereitet und erfahrbar macht. Taten und Zeichen sowie das Zeugnis unseres Lebens soll die Verkündigung begleiten; so daß unser Leben mit dem übereinstimmt, was wir lehren und ersehnen.

In dieser Pädagogik des Glaubens haben wir ebenfalls eine prophetische und biblische Sprache zu sprechen, und zwar in einer missionarischen Perspektive, aber ohne auf die scharfen Worte der Heiligen Schrift oder des päpstlichen Lehramtes zu verzichten, die dem grausamen Anblick unserer Realität entsprechen.<sup>17</sup>

## Ständige Umkehr und Buße

In zwei fundamentalen Punkten wird das Dokument «von großer Bedeutung» sein müssen: in der bußfertigen Aufarbeitung der Evangelisierung des Kontinentes und in der Bestimmung der pastoralen Herausforderungen, auf die wir als Kirche zu Beginn des Dritten Jahrtausends des Christentums zu antworten haben.

Eine bußfertige Aufarbeitung ist gefordert, weil in diesem bedeutsamen Augenblick die Kirche einen zentralen Aspekt des Evangeliums Jesu Christi nicht übersehen darf: Umkehr und Buße. Wie das Konzil selbst uns lehrt, «umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoß. Sie ist heilig und stets der

<sup>13</sup> Vgl. Puerto Rico II,6; Guatemala 2.

<sup>14</sup> Vgl. Brasilien I,11.

<sup>15</sup> Vgl. Ecuador 1,180.

<sup>16</sup> Vgl. Ecuador 1,180; Venezuela A,02; Chile 2,9; Ecuador/religioso 1; Zeitschrift «Christus» II,0; Panama 60; Venezuela a,07; I.I Observaciones generales 5; Brasilien I,1.

<sup>17</sup> Vgl. Kolumbien/religioso 2; Uruguay 03; Nicaragua; Dominik. Republik 2,16; Brasilien I,1; Peru I,4; Venezuela A,05; Chile I,II,4.5.10; Zeitschrift «Christus» II,0.

<sup>8</sup> Vgl. Venezuela a,08; Puerto Rico II,7; I.I. Fed B.C.6; Kolumbien/religioso 1; Brasilien I,11.

<sup>9</sup> Vgl. Kolumbien II,1; Argentinien Observaciones generales 3.

<sup>10</sup> Vgl. Brasilien I,2; Puerto Rico II,3; Argentinien/religioso a; Chile I,III,2.

<sup>11</sup> Vgl. Puerto Rico II,2.

<sup>12</sup> Vgl. Venezuela A,05; I.I Gen 3–7.

Reinigung bedürftig zugleich, ihr Weg ist immerfort der der Buße und Erneuerung.» (Lumen gentium 8c) Wir müssen also den Mut haben, anzuerkennen, daß die Evangelisierung in der kolonialen Vergangenheit eine kulturelle Stütze für den Prozeß der Conquista darstellte mit offensichtlichen Folgen für das Leben, das Zusammenleben und die Kulturen der Völker, die hier wohnten. Die Versklavung der Schwarzen war wahrhaftig die «größte Sünde» (Documento de Consulta 21).

Ein solches Bekenntnis hindert uns nicht daran zu sagen, daß das Evangelium die frohe Botschaft eines tiefen Sinnes für das Leben der Menschen war und immer noch ist und daß es unmöglich ist, das Evangelium zu verkündigen, ohne die Kultur zu humanisieren. Eben deshalb wird das Evangelium selber zum Kriterium und Maßstab des Evangelisierungsprozesses in den verschiedenen menschlichen Kontexten.

Die Buße dem Evangelium entsprechend zu leben, macht die Kirche fähig, durch eine systematischere Selbstkritik und durch das Eingeständnis des mangelhaften Zeugnisses der Christen in permanenter Umkehr zu leben.<sup>18</sup>

Wir denken, daß die entscheidenden pastoralen Optionen für die Neu-Evangelisierung vorrangig ausgehen müssen von den reichen Erfahrungen und pastoralen Optionen unserer Kirchen. Das heißt, sie haben auszugehen von dem, was überreich in unseren Kirchen und auf allen Ebenen konkret vorhanden ist und gelebt wird. Diese Optionen sind schon in sich ein Geschenk, ein Zeichen des Lebens, der Neuschöpfung und der Gnade des Geistes. Wir sind uns dessen bewußt, daß wir eine neue Etappe unserer Geschichte und des kirchlichen Lebens beginnen.

Dazu ist es notwendig, sich der gelebten Optionen zu erinnern und sie auszuwerten, um Geltung und Dringlichkeit der be-

<sup>18</sup> Vgl. Brasilien I,6; Zeitschrift «Christus» I,F,II,0.

reits in den vorangegangenen Vollversammlungen getroffenen Optionen zu bekräftigen.

Unverzichtbar ist auch, stärker von der Ortskirche aus die Neu-Evangelisierung zu betreiben und das Evangelium in unseren Völkern und Kulturen zu inkulturieren.

Wir halten es für das erstrangige Ziel unserer Evangelisierung, das Unterscheidungsvermögen zu ermutigen und anzuregen, um die fundamentalen Gnadengaben der Erst-Evangelisierung zu bewerten, dem gegenwärtigen Jesus Christus auch heute zu begegnen und Gnadengaben, Chancen und Grenzen einer erneuerten Evangelisierung im heutigen Lateinamerika zu entdecken.

Die dringlichen pastoralen Prioritäten verlangen von allen Mitgliedern des Volkes Gottes eine großzügige Antwort, die uns befähigt, im Blick auf die begeisternde Aufgabe der Neu-Evangelisierung entschieden im Rahmen einer Gesamtpastoral tätig zu werden und durch ein prophetisches Leben Zeugnis abzulegen.<sup>19</sup>

Unter der Führung des Geistes sind wir hoffnungsvoll auf dem Weg. Er ruft uns mit prophetischer Kraft, das christliche Leben und die Sendung der Kirche zu fördern, eine inkarnierte Spiritualität als die verändernde Macht des Evangeliums zu leben. Sie wird auch die missionarische Dimension und den Eifer unserer Kirche für die Neu-Evangelisierung voranbringen. Maria, die Mutter der Armen in Lateinamerika, ist mit uns auf dem Weg. Durch unsere Heiligen und Märtyrer fühlen wir uns angespornt und bestärkt.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Chile I,II,3; Uruguay 05; Dominik. Republik 6,10; Venezuela a,06; Peru V,5; Paraguay; Argentinien 49; Bolivien 2,1; Brasilien I,4,8,9; Kolumbien I,1,1; II,1; Zeitschrift «Christus» II,0; Argentinien 6-7.

<sup>20</sup> Vgl. Chile I,4,3; Argentinien 4; Puerto Rico II,5; Guatemala 60 und viele andere. Vgl. auch das Kapitel Spiritualität.

## Nachdenken über das Kirchenrecht

### Kanonistische Grundlagenfragen zwischen Codex und Codex (I)\*

Die Formulierung «Zwischen Codex und Codex» mag zunächst befremdlich erscheinen. Doch wird hier bereits eine auffallende und nicht unproblematische Kontinuität angedeutet. Zwischen «Codex und Codex» signalisiert zugleich, daß die kanonistischen Grundlagenfragen in der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Codex gestellt wurden. Das gilt natürlich nur mit starken zeitlichen Eingrenzungen, m. E. in diesem Sinne wohl nur für die zwanzig Jahre vom Beginn des II. Vatikanischen Konzils bis zum CIC von 1983. Da aber – um dies vorwegzunehmen – der Codex von 1983 die Anfragen der kritischen Beobachter nur partiell und keineswegs zufriedenstellend beantwortet hat, bleiben natürlich viele alte Fragen auch nach Promulgation und Inkrafttreten des neuen Codex bestehen. Ja, der neue Codex provoziert neue Fragen.

Der erste oder alte Codex Iuris Canonici von 1917 warf neben zahlreichen Detailfragen auch grundsätzliche Fragen auf. Dabei fällt auf, ist aber durchaus verständlich, daß nach dessen Promulgation und Inkrafttreten in den Jahren 1917 bzw. 1918 die grundsätzlichen Fragen eher von der katholischen Kirche Fernstehenden gestellt wurden. Das gilt – wie wohl bekannt sein dürfte – auch für die Zeit der Vorbereitung des ersten Codex: Es sei lediglich der Name *Rudolph Sohm* in Erinnerung gerufen. Ich möchte hier aber für die Zeit nach dem Codex zunächst an den bekannten protestantischen Kirchenrechtler *Ulrich Stutz*, einen Schweizer in Berlin, erinnern (1868–1937) sowie an seine hervorragende und nuancierte Kri-

tik «Der Geist des CIC», in Stuttgart 1918 erschienen. Im katholischen Segment der Kanonistik geschah zwischen 1917 und 1958, dem Todesjahr Pius' XII., nicht sonderlich viel Aufregendes, was fundamentale Kritik am bestehenden Kirchenrechtssystem betrifft. Die große Ausnahme war *Joseph Klein* mit seinem Büchlein «Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts», 1947 in Tübingen erschienen und 1950 prompt (für römische Zeitbegriffe!) indiziert. Es war Kleins Bonner Antrittsvorlesung von 1946, eine Zusammenfassung der wichtigsten Grundlagenfragen des kanonischen Rechts bis zum heutigen Tage. Er akzentuierte in wohl kaum zu übertreffender Weise die Legitimationsproblematik des katholischen Kirchenrechts. Klein reflektierte über die Eigenart kanonischen Rechts vor der Folie der realen Kirche, seiner Zeit natürlich. Und dann hat er auf den wesentlichen Unterschied zwischen kirchlichem und weltlichem Recht hingewiesen: daß «der Kirche jene letzte Möglichkeit des Zwanges fehlt, die dem weltlichen Recht eignet».<sup>1</sup> Daraus folgerte er, daß der Kirche «auch als verfaßter Rechtskirche jene rechtliche potestas über die gläubige Entscheidung des Einzelnen»<sup>2</sup> fehle. Dies aber habe zur Folge, daß die Kirche mit Strafen nur gegen jene vorgehen könne, die sich zu ihr bekennen. Diese Erkenntnis wiederum *fordere* «die Verwirklichung der Kirche der freien Gefolgschaft».<sup>3</sup> Diese Formulierung hat wie ein rotes Tuch gewirkt, da sich hierin ein angeblich spiritualistischer Kirchenbegriff in einem einleuchtenden Schlagwort kristallisierte.

\* Leicht überarbeitete Fassung eines Referates, das Knut Walf in einer Arbeitsgruppe beim ersten Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie in Stuttgart (5.–9. April 1992) gehalten hat. Vgl. den Bericht von W. Lesch in dieser Zeitschrift 56 (1992), S. 101–104.

<sup>1</sup> J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, Tübingen 1947, S. 24.

<sup>2</sup> Ebenda S. 25.

<sup>3</sup> Ebenda S. 27.



Klein hatte zeit seines Lebens einen erbitterten Gegner, der aber durch ihn zum Überdenken der Grundlagen des Kirchenrechts nachhaltig angeregt wurde: *Klaus Mörsdorf* in München, ein vergleichsweise einsamer Rufer in dieser vorkonziliären geistigen Wüste des katholischen Kirchenrechts. Mörsdorf war ein führender Kopf im damaligen Kontext der Münchner katholisch-theologischen Fakultät. Er hat manche Ungereimtheiten im System des kanonischen Rechtes auf der Basis des CIC entdeckt. Dazu verhalf ihm die gründliche Ausbildung, die er als Ziviljurist genossen hatte, aber eben auch der kritische Austausch mit seinen Kollegen in München. Der anregendste Geist dort war damals der Fundamentaltheologe *Gottlieb Söhngen*, ein universal gebildeter Geist. Söhngen hat sich auch mit der Spannung von «Gesetz und Evangelium» befaßt, so der Titel eines seiner Bücher (1957 erschienen), sowie mit «Grundfragen einer Rechtstheologie», wiederum der Titel eines Buches von ihm (München 1962). Söhngen erklärte, daß Kirchenrecht und Dogma «über sich hinaus auf einen Überbereich innerlich und wesentlich bezogen» seien. Er fügte dem hinzu: «Das Kirchenrecht – nicht nur als Rechtslehre, sondern auch als Rechtswirklichkeit – ist in sich selbst nicht Heilsgerechtigkeit, sondern Rechtsgerechtigkeit, die aber innerlich und wesentlich bezogen ist auf jene Heilsgerechtigkeit, die als solche nicht Rechts- und Gesetzesgerechtigkeit, sondern Gnadengerechtigkeit ist.»<sup>4</sup> Man kann nicht verkennen, daß einige Aussagen des neuen Codex etwas von dieser Einsicht vermitteln, wenn er vom hohen Stellenwert der *aequitas canonica* spricht (cc. 19; 122; 221 § 2; 271 § 3; 702 § 2; 1148 § 3; 1446 § 2; 1571; 1580; 1718 § 4; 1733 §§ 1,2; 1752).

#### Vatikanum II und Reformideen für das Kirchenrecht

Wenn ich mich recht erinnere, reflektierte in der kanonistischen Fachwelt vor dem berühmten Ausspruch von Johannes XXIII. vom Januar 1959 im Hinblick auf die Notwendigkeit des Aggiornamentos des Kirchenrechts kaum jemand über eine fundamentale Neuordnung des katholischen Kirchenrechts. Jedenfalls las oder hörte ich damals solche Stimmen nicht. Und als dann Johannes XXIII. dies zugleich mit dem Konzil ankündigte, dachte man wohl zunächst an Anpassungen des geltenden Codex von 1917. Dieser war ja mit einem Ewigkeitsanspruch konzipiert worden, eine der Wunschideen, die an der Wiege jeder Kodifikation stehen. Dieser Codex war – wie vermutlich bekannt – in jenen vierzig Jahren nur an zwei Stellen geändert oder – besser gesagt – modifiziert worden. Der Entschluß des Papstes hat damals die – insgesamt gesehen – recht verschlafene oder doch zumindest selbstgenügsame kanonistische Fachwelt mobilisiert. Eine geradezu ungeheure Publikationswelle setzte ein, die erst in den letzten Jahren abebbte, nachdem sie natürlich durch den Codex von 1983 noch einmal einen kräftigen Auftrieb erhalten hatte.

Der Codex von 1917/18 weckte den Eindruck der Beständigkeit und Unveränderlichkeit.<sup>5</sup> Dennoch muß man wissen, daß Benedikt XV. bei der Promulgation dieses Codex eine Kommission eingesetzt hatte, die für Erweiterungen (!) und Revisionen des Codex verantwortlich sein sollte.<sup>6</sup> Die wenigen Veränderungen haben aber dann die Päpste selbst vorgenommen, nicht die Sachverständigenkommission. Die Anregungen für Verbesserungen kamen in der Regel von Kritikern außerhalb Roms, ja – wie gesagt – außerhalb der katholischen Kirche.

Die juristische, d. h. nicht-theologische Struktur des kirchlichen Gesetzbuches, seine Sprache und nicht zuletzt Spannungen zwischen divergierenden Aussagen des CIC (etwa zwischen den cc. 109, 210 und 145) wurden immer wieder ange-

<sup>4</sup> G. Söhngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962, S. 70.

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden J. Provost, *Der revidierte Codex Iuris Canonici. Erwartungen und Ergebnisse*, in: *Concilium* 17 (1981), S. 534–539.

<sup>6</sup> Benedikt XV., *Motuproprio Cum iuris canonici* vom 15. Sept. 1919. Vgl. S. Kuttner, *The Code of Canon Law in Historical Perspective*, in: *The Jurist* 28 (1968), S. 129–148.

prangert (besonders auch durch Klaus Mörsdorf). Um so erstaunlicher ist die Tatsache, daß nach der Ankündigung des Konzils und der Revision des kanonischen Rechtes durch Johannes XXIII. die darüber von Rom befragten Bischöfe verlangten, daß auf dem Konzil in erster Linie Fragen der kirchlichen Disziplin behandelt werden sollten (85%! Lediglich der Rest betraf Themen des Glaubens und der Moral). Vornehmlich wurden verlangt: Vereinfachung der Gesetze und der sprachlichen Form der Gesetze; stärkere pastorale Orientierung; Dezentralisierung; Fragen der Ehegesetzgebung.<sup>7</sup>

Das II. Vatikanische Konzil hatte zwar – wie immer wieder unterstrichen wird – einen weitgehend pastoralen Charakter und wollte keine dogmatischen Festlegungen erreichen. Immerhin finden sich in drei Konzilsdokumenten ausdrückliche Hinweise auf eine Revision des Kirchenrechts: in der Liturgiekonstitution (Nr. 128), im Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe (CD 44) sowie im Dekret über das Laienapostolat. Im letztgenannten Dokument heißt es gleich zu Beginn: «Alles (was in diesem Dekret steht) sollte als Norm gelten für die Revision des kanonischen Rechtes, soweit es das Laienapostolat betrifft» (Nr. 1).

Auch hat das II. Vatikanische Konzil eine Reihe von Beschlüssen gefaßt, die direkten Einfluß auf das Kirchenrecht hatten: Eine (lediglich formal?) verstärkte Position des Bischofskollegiums (Kirchenkonstitution LG 22), Stimmrecht aller Bischöfe auf einem Ökumenischen Konzil (CD 4), die Position und Rechte der Bischofskonferenzen (CD 38), weitreichende Dispensovollmachten der Bischöfe (Ende der alten Quinquennialfakultäten), neue Regelungen im Sakramentenrecht, besonders auch im interrituellen und interkirchlichen Bereich (etwa Anerkennung von Spendung und Empfang einiger Sakramente der orthodoxen Kirchen). Auch sprach das Konzil hier und da Empfehlungen aus, die für das Kirchenrecht Auswirkungen haben mußten (etwa bezüglich des Priesterrates).

Das Konzil hatte also in wichtigen Detailpunkten (Vor-)Entscheidungen getroffen oder zumindest mehr oder minder dringende Empfehlungen ausgesprochen. In fundamentalen Fragen muß man jedoch Gegensätze zwischen dem Konzil und dem Codex von 1983 feststellen, an erster Stelle zwischen dem vorrangigen Kirchenbegriff des Konzils (Kirche als Volk Gottes) und jenem des Codex (Kirche als *societas [perfecta]*)<sup>8</sup> sowie zwischen dem Begriff vom kirchlichen Amt des Konzils (*munus*) und des Codex (*potestas*): Das Konzil sah die Kirche als *communio*. (Darüber wurden nach dem Konzil ganze Bibliotheken geschrieben, auch mit aktiver Hilfe von Kanonisten). Der neue Codex hingegen erneuert in seinem grundlegenden c. 204 § 2 die überholte, pseudosoziologische Theorie

<sup>7</sup> *Acta et Documenta Concilii ... Apparando*, Series I, Appendix Vol. II, Pars I, Vatikanstadt 1961, S. 235–239.

<sup>8</sup> Vgl. K. Walf, *Die katholische Kirche – eine «societas perfecta»? in: Theologische Quartalschrift* 157 (1977), S. 107–118.



**Neuerscheinung**

Robert Schreiter

**Abschied vom Gott der Europäer**

*Entwurf einer interkulturellen Theologie*

Der Allgemeingültigkeitsanspruch der westlichen, durch die abendländische Philosophie geprägten Theologie ist ins Wanken geraten.

230 Seiten, 22,5×15 cm, kartoniert  
 öS 278,-/DM 39,80  
 ISBN 3-7025-0290-4, Mai 1992

VERLAG ANTON PUSTET · SALZBURG

von der Kirche als vollkommener Gesellschaft. Zudem zeichnet sich in Rom eine zunehmende Interpretation des «subsistit» im genannten Canon im Sinne von «est» ab, was natürlich mit dazu beiträgt, das ökumenische Gespräch zu erschweren. Insgesamt wollte die Konzilsmehrheit vieles anders, als es später kam. Wer die Atmosphäre der Konzilszeit miterlebt hat, jene Stimmung des Aufbruchs, des Optimismus und weitgespannter Erwartungen – und vergessen wir nicht die «Menschlichkeit» des damaligen Klimas –, kann die mehr als fünfundzwanzig Jahre seit dem Ende des Konzils nur mit Beklemmung überblicken. Statt Aufbruch Abbruch – so scheint es. In der heutigen Situation der katholischen Kirche kann man nicht häufig genug den zentralen Satz der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils in Erinnerung rufen: «In ihnen (sc. den Teilkirchen) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.»<sup>9</sup>

Das Konzil hat diese seine Aussage expliziert, indem es zudem betonte, die Bischöfe stellten jeweils ihre Kirche dar<sup>10</sup> und die Teilkirchen erfreuten sich «ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes».<sup>11</sup> Nun wird man sicher nicht übersehen können, daß das Konzil in seinem Streben nach ausgewogenen Aussagen auch manches ambivalent ausgedrückt hat. Gerade derartige Formulierungen werden heute als Handhabe verwendet, auch die zitierten Aussagen zu relativieren.<sup>12</sup> Dennoch bleiben sie die Magna Charta der Eigenständigkeit der Teil- oder Ortskirchen gegenüber einem übersteigerten römischen Zentralismus.

### Schwerpunkte nachkonziliarer Diskussionen

Außerhalb der kanonistischen Fachwelt zeigte sich ein antijuridischer Affekt, Ausdruck des tiefen Unbehagens gegen eine stark verrechtlichte Kirche. Dieser Affekt – durchaus verständlich – prägte in starkem Maße das Klima des II. Vatikanischen Konzils. Die weitaus große Mehrheit der Konzilsväter stand dem Kirchenrecht kritisch bis ablehnend gegenüber. Dies hatte zur Folge, daß nicht nur aus kirchenpolitischen Opportunitätserwägungen streng kirchenrechtliche Beschlüsse des Konzils unterblieben, sondern selbst Texte, denen juristische Ausdrucksweise zur besseren Verständlichkeit für die nachfolgenden Generationen gut angestanden hätte, eher in schwammigen, pastoralen, ja ambivalenten Formulierungen abgefaßt wurden. Auch darf man nicht vergessen, daß wichtige Entscheidungen mit direkten Auswirkungen für eine neue Kirchenordnung bewußt unterblieben bzw. vom neuen Papst Paul VI. zurückgewiesen wurden (etwa Priesterzölibat, Neuerungen im Eherecht). Doch das Konzil hatte natürlich für das Kirchenrecht unabsehbare Folgen. Der gesamte ekklesiologische Interpretationskontext war wegen des Kollegialitätsprinzips verändert. Der zentralistische Charakter des Codex Iuris Canonici von 1917 paßte nicht mehr in diesen Rahmen, ihm war gleichsam die Legitimationsbasis genommen. Die konservative Minderheit auf dem Konzil, insbesondere Kardinal Ottaviani und seine Gesinnungsfreunde, erkannten diese Gefahr und versuchten ihr gegenzusteuern. Die Auseinandersetzungen um die Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» und insbesondere um die Nota praevia explicativa sind Zeugnis dieser Spannungen.

So gab es während des Konzils eine ganze Reihe von Gründen und guten Argumenten, nicht in eine Grundsatzdebatte um das Kirchenrecht und die künftige Kirchenordnung einzutreten. Diese Nuancierung zwischen Kirchenrecht und Kirchen-

ordnung ist heute beinahe wieder vergessen oder wird sogar vehement zurückgewiesen.<sup>13</sup> Kirchenrecht stand als Begriff für die kodifizierte Form desselben, Kirchenordnung für eine Rahmengesetzgebung, in der die Teilkirchen ihre unterschiedlichen Rechtstraditionen zwischen den Niederlanden und Feuerland hätten erfüllen können. Nun, die Gründe oder Argumente, nicht zu einer Grundsatzdebatte überzugehen, waren einmal die fundamental unterschiedlichen Ausgangspositionen bei den Konzilsvätern und zudem sicher auch schlicht Zeitnot, aber eben auch Desinteresse oder Abneigung gegenüber dem Kirchenrecht.

In der kanonistischen Fachwelt begann in jener Konzilszeit eine Grundsatzdebatte über das Kirchenrecht überhaupt oder zentrale Inhalte bzw. Aspekte des kirchlichen Rechtssystems. Sieht man einmal – was man allerdings nur schwerlich kann – von zahlreichen wichtigen Detailfragen ab, destillieren sich für die damalige Zeit zwei zentrale Diskussionspunkte heraus: Einmal die inhaltliche Frage: Kirchenrecht oder «nur» Kirchenordnung? Und getrennt davon, aber doch damit im Zusammenhang stehend die Frage: Ein neuer Codex oder eine alternative Lösung? Da die vorkonziliare Kanonistik sich in weithin ermüdender Kommentierung des ersten Codex und seiner Canones erschöpfte und man ihre Vertreter zum größten Teil ohne weiteres als Positivisten und Kasuisten bezeichnen kann, waren nur wenige Kirchenrechtler auf diese fundamentalen Fragen vorbereitet. Hatte es hier und da in vorkonziliarer Zeit einige wenige fremde Vögel gegeben, die zu Grundsatzfragen vorstießen – hier ist eben an erster Stelle der Bonner Joseph Klein zu nennen –, wurden sie mit pianischer Rigidität im wahrsten Sinne des Wortes eliminiert, ihre Publikationen indiziert. Und nun sollte auf einmal über Grundlagenfragen reflektiert und diskutiert werden! Das war in kurzer Frist nicht zu schaffen. Und dennoch drängte man im Rom Pauls VI. auf eine rasche Weichenstellung in der Frage der Revision des Kirchenrechts. Die erste Bischofssynode im Jahre 1967 wurde dieser Frage gewidmet, viel zu früh, als daß eine gründliche Reflexion hätte stattfinden können. Die päpstliche Reformkommission hatte zuvor insgesamt zehn «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant» herausgegeben, angeblich unter Berücksichtigung von Stellungnahmen der Bischofskonferenzen. Diese Principia oder Leitlinien wurden auf der Bischofssynode ziemlich eingehend kritisiert. Doch hatte dies keinerlei Auswirkungen auf den vorbereiteten Text. Der wurde schließlich fast einstimmig – wie es so schön hieß – approbiert, so wie ihn die Kommission vorformuliert hatte. Damals zeigte sich bereits der unmündige Charakter der Institution Bischofssynode, der seitdem leider vielfach, ja regelmäßig bestätigt wurde.

### Die «Leitlinien» und der Codex von 1983

Die Leitlinien findet man nun in der Vorrede zum Codex von 1983, «angeblich» muß man leider wieder sagen. Denn kaum jemand hat bislang gemerkt, daß sie dort nicht in der von der Bischofssynode schließlich gebilligten Version, sondern in einer gerafften, aber auch inhaltlich veränderten Fassung stehen. Da nicht allen der Codex geläufig ist, möchte ich diese zehn Leitlinien in Erinnerung rufen:

Die erste Leitlinie legte fest, daß der neue Codex einen rechtlichen Charakter haben müsse. Damit wurden Tendenzen abgewehrt, eine eher theologisch oder pastoral getönte Kirchenordnung zu schaffen. Also pro Kirchenrecht, contra Kirchenordnung. Daraus ergab sich folgerichtig die zweite Leitlinie, die ein Specificum kirchlichen Rechts fortschrieb: das Beibehalten der Unterscheidung von forum internum und forum externum. Leitlinie 3 wollte die sogenannte kanonische Billigkeit (die aequitas canonica) sichern. In der Leitlinie 4 erfuhren faktisch die früheren Quinquennalfakultäten der Bischöfe ihre

<sup>9</sup> LG 23, 1.

<sup>10</sup> Ebenda.

<sup>11</sup> LG 23, 4.

<sup>12</sup> Vgl. K. Walf, Lakunen und Zweideutigkeiten in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo, Y. Congar und H.J. Pottmeyer, Hrsg., Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, S. 195–207.

<sup>13</sup> Vgl. etwa W. Aymans, K. Mörsdorf, Kanonisches Recht, Bd. 1, Paderborn, S. 62f.



Aufhebung und wandelten sich zu ordentlichen Vollmachten. In Nr. 5 wurde das Subsidiaritätsprinzip ins Kirchenrecht gleichsam offiziell eingeführt. Die Leitlinie 6 wollte den Dienstcharakter der sog. heiligen Gewalt verdeutlichen. In Nr. 7 wurde eine Absicherung der subjektiven Rechte festgelegt, in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung. Und dort tauchte auch die Problematik der Verwaltungsentscheidungen auf. Die Leitlinie 8 schrieb das Territorialprinzip als das eigentliche Einteilungsprinzip der Kirche fest, also nicht das Personalprinzip. Die Leitlinie 9 war dem Strafrecht gewidmet (Bevorzugung der Spruch- oder Urteilsstrafen, Abbau der Tatstrafen [ipso facto]). Und schließlich legte die Leitlinie 10 eine neue Systematik für den Codex fest.

Die Leitlinien wirken auf den ersten Blick verständlich, scheinen ohne Wenn und Aber akzeptabel zu sein. Bei näherem Zusehen, nach Überprüfung des Textes zeigen sich aber doch eine Reihe von Problemen. Ich will hier nur die folgenden nennen, und zwar auf der Basis des von der Bischofssynode verabschiedeten Textes:

Die Leitlinien haben die differenzierten oder differenzierenden und nuancierten Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über das «Mysterium der Kirche»<sup>14</sup> gleichsam zu einem dogmatischen Destillat verdichtet, das völlig ahistorisch ist – wie übrigens der neue Codex überhaupt, trotz aller Beteuerungen und historischen Verweise seiner Praefatio. Es wird nämlich in den Leitlinien, und zwar in Nr. 1, behauptet, das Recht der Kirche, ja der neue Codex gründe in jener Jurisdiktionsgewalt, die von Christus selbst der Hierarchie gegeben worden sei.<sup>15</sup> Dies geschieht vornehmlich mit Verweis auf LG Nr. 1 und 8 sowie natürlich auf die Nota praevia explicativa, Nr. 2. Angesichts exegetischer wie historischer Befunde kann man natürlich heute so nicht mehr über die Entstehung der Jurisdiktionsgewalt der kirchlichen Hierarchie sprechen. Dabei will ich gerne zugeben, daß der

<sup>14</sup> LG, bes. Nr. 8.

<sup>15</sup> «Indolem dicimus iuridicam quam postulat ipsa natura socialis Ecclesiae, quae in potestate iurisdictionis, ab ipso Christo hierarchiae tributae, fundatur.»

Ursprung der Jurisdiktionsgewalt letztendlich noch nicht aufgeheilt ist. Und ich will hier ausdrücklich betonen, der zitierte Satz steht nicht im neuen Codex, auch nicht in anderer oder abgeschwächter Version. Wollen wir uns fragen, warum man dies nicht getan, vielleicht dann doch nicht gewagt hat?

Außerst kritikwürdig ist auch der Leitsatz 3, wiederum in der Formulierung der Kommission bzw. der Bischofssynode. Demzufolge hat das Recht im Mysterium der Kirche «gleichsam den Sinn (ratio) eines Sakramentes, das heißt eines Zeichens des übernatürlichen Lebens der Gläubigen», welches durch das Recht bezeichnet und gefördert werde.<sup>16</sup> Auch diese Formulierung findet sich nicht im neuen Codex, auch nicht in abgewandelter Form. Die Kommission bzw. die Synode gingen bei ihrer Formulierung von der durchaus richtigen Auffassung aus, daß das Kirchenrecht eine dienende Funktion, nämlich die der Förderung des geistlichen Lebens, habe; doch kommt zugleich in dieser ursprünglichen Formulierung (das Kirchenrecht ist gleichsam ein Sakrament) ein Verständnis des Kirchenrechts zum Ausdruck, das weder historisch noch theologisch zu legitimieren ist.

Weitere Leitlinien betrafen inhaltliche und formale Verbesserungen des Gesetzbuches. Ein Vergleich des Codex von 1983 mit diesen Leitlinien zeigt, daß ihnen teilweise entsprochen worden ist. Sofern im Vergleich zum früheren Recht etwas verändert worden ist, wurde jedoch die Änderung nicht selten durch Salvationsklauseln in ihrem Wert gemindert, ja die Akzente wurden in einigen Fällen verschoben. Die Leitlinien stehen etwa einer Dezentralisierung oder Regionalisierung der kirchlichen Ordnung oder der Bewahrung des Territorialprinzips gegenüber dem Personalprinzip positiv gegenüber, während die Formulierungen nun in der Praefatio des Codex die Akzente eben anders setzen. (Der 2. Teil folgt.)

Knut Walf, Nijmegen

<sup>16</sup> «Nam ius in mysterio Ecclesiae habet rationem veluti sacramenti seu signi vitae supernaturalis christifidelium, quam signat et promovet.»

## Das Evangelium und die Affäre Saramago

«Im Licht der Sonne erblicken wir einen nackten, an einen Baumstamm gefesselten Menschen, um die Hüften ein Tuch, das ihm die Teile bedeckt, die wir Schamteile nennen. Die Füße ruhen auf den Überresten einer Astgabelung. Um zu verhindern, daß sie von dieser natürlichen Stütze herabgleiten, hat man sie mit zwei tief eingeschlagenen Nägeln befestigt. Nach dem Gesichtsausdruck, der tief empfundenes Leid verrät, und aus der Blickrichtung nach oben zu urteilen, muß es sich wohl um den Guten Schächer handeln.»<sup>1</sup>

Mit dieser Beschreibung von Golgatha, die der *Großen Passion* Albrecht Dürers<sup>2</sup> entnommen ist, beginnt *José Saramagos* neuester Roman, *Das Evangelium nach Jesus Christus*. Kurz nach Erscheinen Ende Oktober 1991 löste das Buch eine Welle von Polemiken aus. Befürworter und Gegner lieferten sich heftige Debatten in der portugiesischen Presse. Anfang Mai dieses Jahres wandelte sich die literarische Auseinandersetzung zu einem politischen Skandal: António Sousa Lara, Unterstaatssekretär im portugiesischen Kultusministerium, strich kurzerhand und eigenmächtig den Roman von der Liste der Kandidaten für den Europäischen Literaturpreis.<sup>3</sup> Über die Folgen dieses Willküraktes wäre beinahe die portugiesische Regierung gestürzt, die zu dem Zeitpunkt den EG-Vorsitz innehatte. Nach all den politisch-literarischen Querelen ist es sicher an der Zeit, das Buch einmal zu lesen.

<sup>1</sup> J. Saramago, *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Romance. Editorial Caminho, Lissabon 1991, S. 13.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Artikel «Kreuzigung Christi» und «Leben Jesu», in: LCI 2, Sp. 606–642, bes. 634 bzw. LCI 3, Sp. 39–85, bes. 79f.; wie den Artikel «Albrecht Dürer», in: TRE 9, S. 206–214, bes. 207f. (und Tafel 3).

<sup>3</sup> R.-G. Mertin, Der Fall Saramago, in: Frankfurter Rundschau Nr. 106, 6.5.1992, S. 8.

### Das fünfte Evangelium zweier Pessimisten

Die Passionsgeschichte literarisch zu verarbeiten, eine Biographie Jesu zu schreiben, ist eine der klassischen Herausforderungen an einen modernen Schriftsteller. Das große Wagnis besteht in der literarischen Gestaltung der doppelten Natur des Erlösers – Menschensohn, Gottes Sohn. Ohne die beständige Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz, der menschlichen Natur des Jesus von Nazareth und der Heilsgeschichte, ohne die messianische Dimension wäre ein solches literarisches Unterfangen von vornherein zur Platitude verurteilt. Zwei Optionen bieten sich dem Schriftsteller an, der dieses Risiko auf sich nehmen will. Zum einen – und dies ist der seltenere Fall – kann er die Mehrheit der Ereignisse aus dem Leben Christi, wie es uns in den Evangelien – besonders den Apokryphen des Neuen Testaments – überliefert ist, beiseite lassen und aus der eigenen Vorstellungskraft eine rein fiktive Handlung schöpfen. Die Erzählung selbst wird dann gewissermaßen zum Aufhänger, zum Vorwand für einen philosophischen Roman, der eine einzige große theologische Frage aufwirft (Gerechtigkeit, Hoffnung). Es ist dies der Fall beim griechischen Schriftsteller *Nikos Kazantzakis* (1883–1957) und seinem Buch *Die letzte Versuchung*<sup>4</sup>, Vorlage für Martin Scorseses gleichnamigen Film.

Der zweite Weg besteht darin, mehr oder weniger genau der «Fabula» der vier Evangelien zu folgen und dabei mit erzählerischen Details die großen Lücken zu schließen, die – besonders die kanonischen – Evangelien aufweisen. Das Ergebnis, die «Vita Christi», ist in diesem Fall eine Fusion aus Exegese

<sup>4</sup> N. Kazantzakis, *Die letzte Versuchung*. Roman. Deutsch von W. Krebs. (rororo 5464) Rowohlt, Reinbek 1988.

und Phantasie, ein sehr schmaler Weg, den neben José Saramago auch Pier Paolo Pasolini beschritten hat.<sup>5</sup>

Zwischen dem Werk Kazantzakis' und Saramagos Roman besteht eine gewisse Verwandtschaft – beide Schriftsteller konzentrieren sich auf die menschliche Seite des Jesus von Nazareth, schildern ihn als einen einsamen, gequälten Menschen, der sich schmerzlich seiner göttlichen Natur bewußt ist. Beide Autoren verfassen ihre «Vita Christi» am Ende eines langen Lebens, in dessen Folge ihre politischen Zielsetzungen (Sozialethik, Marxismus) Schiffbruch erlitten haben. Das Spezifische an Saramagos *Evangelium* läßt sich wohl am besten anhand eines Vergleichs mit Kazantzakis' *Letzter Versuchung* aufzeigen.

### Nikos Kazantzakis und die Hoffnung

Die letzte Versuchung ist neben der *Griechischen Passion*<sup>6</sup> Kazantzakis' bekanntestes Werk und brachte ihm bereits kurz nach Erscheinen Probleme mit der griechisch-orthodoxen Hierarchie in Athen ein, die versuchte, ihn gerichtlich zu verfolgen. Die römisch-katholische Kirche begnügte sich damit, das Buch auf den Index zu setzen.<sup>7</sup> Stein des Anstoßes war dabei zum einen Jesu Verlangen nach menschlichem Glück, nach Vereinigung mit Maria Magdalena, und zum anderen Marias Wunsch, einen schlichten Zimmermann zum Sohn zu haben, nichts mehr, nichts weniger. Aus Kazantzakis' tagebuchartigen Aufzeichnungen zu diesem Roman geht hervor, daß Jesus Christus nach dem Willen des griechischen Schriftstellers vier Stufen durchlaufen sollte – Sohn des Zimmermanns, Menschensohn, Davids Sohn und Gottes Sohn.<sup>8</sup>

Anders als bei Saramago beginnt die Handlung mit der im Traum vorweggenommenen Ölberg-Szene: Jesus wartet auf seine Schächer und den Judaskuß. Der Sohn des Zimmermanns weist mit Heftigkeit die Rolle von sich, die ihm zugeordnet ist. Er will ein normales Leben führen, Magdalena heiraten, Kinder bekommen und von der Dorfgemeinschaft in Nazareth geachtet werden. Aber Gott läßt das nicht zu: in dem Moment, da er Magdalena in Kanaa die Verlobungsrose reichen will, wirft sich ein Adler mit brausenden Schwingen auf ihn, und er stürzt zu Boden. Maria versucht, den alten Rabbiner Simeon dazu zu bewegen, ihren Sohn zu heilen. Jesus erweist sich jedoch als hartnäckiger Fall. Simeons Versuch, ihn mit Hilfe des Freudschen Lustprinzips zu heilen, schlägt fehl. Religiöse Fanatiker – so Simeon – müssen nur heiraten und Kinder bekommen, dann werden sie ruhig: «Sonst steigt ihnen der Saft zu Kopf und verdunkelt ihnen den Verstand.»<sup>9</sup> Nach Kazantzakis muß eben diese satte Ruhe überwunden werden. Nur so kann Jesus die eigene Wahl eines sinnvollen Lebens vollziehen.

Der Menschensohn (Daniel 7, 13–14) beschreibt die nächste Phase: Jesus ist der Messias, der sein Volk anführt: «Gott hatte ihn wieder ins Auge gefaßt und stachelte ihn mit seinem Ochsentreiberdorn an (...) er kannte kein Erbarmen.»<sup>10</sup> Kein Glück ist Jesus beschieden, sondern eine Berufung. Er predigt Liebe, es ist die Stunde der Bergpredigt, der Seligpreisungen, für Kazantzakis das Kernstück der ganzen Bibel. Die Auseinandersetzung mit Judas, dem Revolutionär, der nicht die Seelen von der Sünde, sondern Israel von den Römern befreien will, führt Jesus in die Wüste, zur Konfrontation mit Gott, einem Gott der Gerechtigkeit, einem erbarmungslosen Gott: «Ich bin gerecht (...). Ich werde sie verbrennen.»<sup>11</sup> Er begegnet dem Löwen vom Geschlechte Juda, der ihn in seiner Höhle

willkommen heißt: «Davids Sohn, betritt dein Königreich.»<sup>12</sup> Jesu Berufung als Sohn Davids ist begrenzt, er predigt Krieg und Haß im Namen des jüdischen Nationalismus, überwindet die «kleinen Tugenden, die kleinen Freuden, das Glück»<sup>13</sup> und macht sich die revolutionären Anschauungen seines Bruders Judas zu eigen. All seine politischen Pläne schlagen fehl, Jesus entwickelt seine eigene Berufung aus dem permanenten Konflikt mit seinem Gegenteil – Judas – heraus. Das Ziel ist nicht Glück, sondern Integration der eigenen Persönlichkeit, die Anerkennung des Bösen im eigenen Ich. Dadurch wird Judas zu einer Hauptfigur der Handlung, zum Sprecher der Zeloten, die die Römer aus Israel vertreiben wollen. Judas steht zu Jesus wie Mephisto zu Faust: er verkörpert die dämonische Seite des Ich. Um zu Gottes Sohn zu werden, muß Jesus Judas umarmen, seine eigenen dämonischen Tiefen annehmen können.

Jerusalem erscheint in Kazantzakis' Buch als «ein verwundetes, krankes, wildes Tier, dessen Eingeweide voller Aussatz, Wahnsinn und Tod»<sup>14</sup> sind. Die heilige Stadt und das heilige Volk sind krank. Die einzige Hoffnung auf Rettung liegt im bewußten Selbstopfer Jesu, was jedoch gleichzeitig Judas' Verrat voraussetzt: «Ich muß getötet werden, und du mußt mich verraten, wir zwei müssen die Welt retten.»<sup>15</sup>

Judas' politische Überzeugung wird zu einer eschatologischen Hoffnung, der Hoffnung nämlich, daß das Gute dennoch irgendwann siegen werde. Kazantzakis' Christus wird auf dem Schlachtfeld der menschlichen Erfahrung vielfach verwundet, bevor er sich schließlich zu einem völligen Selbstverzicht bereit erklärt. Hinter Kazantzakis' Roman steht eine tiefe Religiosität und die große Hoffnung, auf dem Grund dieser korrupten Welt doch noch eine reine Seele zu finden, die bereit wäre, den Geist am Leben zu erhalten. Kazantzakis' Passionsgeschichte beläßt uns die Hoffnung, daß diese verrottete Welt sich immer und immer wieder durch junge Leute erneuern kann, die fähig sind, sich über das tägliche Einerlei zu erheben und die «letzte Versuchung» zurückzuweisen, wenn all ihre Träume unerfüllt bleiben. Kazantzakis' Gott ist ein grausamer Gott, der seinen Sohn selbst kreuzigt: In Golgatha sieht Simon von Kyrene einen Engelschor vor sich: «Sie schwangen froh die Hämmer und nagelten seine Hände und Füße (...) Gott selbst kreuzigt ihn.»<sup>16</sup> Was nun aber ist die «letzte Versuchung»? Zunächst einmal das Glück: Kurz vor seinem Tod hat Jesus eine Vision: er sieht sein eigenes Leben vor sich – ohne Opfer, ohne Kreuz. Er heiratet, bekommt Kinder und wird alt. Bis ihm eines Tages Judas vorwirft, er sei ein Verräter, sein Platz sei am Kreuz. Da beginnen die fünf Wunden zu bluten, und Jesus hängt einsam im Raum.

In seiner Schrift *Asketik*<sup>17</sup> vertritt Kazantzakis jedoch eine andere Auffassung: «Besiege die letzte, die größte Versuchung, die Hoffnung.» Kazantzakis' Lebensauffassung läßt sich wohl am besten mit der Formel des «heroischen Pessimismus» umschreiben.<sup>18</sup> Der griechische Schriftsteller war kein Sozialrevolutionär, kein Marxist – wie Saramago –, sondern ein Sozialethiker, der in seinen Romanen beharrlich ein soziales Gerechtigkeitsideal verfocht. So schreibt er in seiner *Rechenschaft vor El Greco*<sup>19</sup>: «indem ich schrieb, kämpfte ich nicht für die Schönheit, sondern für die Erlösung». Sein Drama ist das Drama des nach Gerechtigkeit und darüber hinaus nach existentieller Erlösung dürstenden Menschen. Kazantzakis vertritt dabei konsequent ein Prinzip der Hoffnung, das, wenn auch nicht aufs Jenseits, so doch auf die Zukunft gerichtet ist: Der wahre Christ wird sich immer wieder kreuzigen lassen, und der Gerechte stets bereit sein, um der Gerechtig-

<sup>5</sup> M. Pontes, A tentação de Saramago, in: *Jornal do Brasil*. Idéias. Livros. 2.11.1991, S. 8f.

<sup>6</sup> N. Kazantzakis, *Griechische Passion*. Deutsch von W. Krebs. (Ullstein-TB 22340) Ullstein, Frankfurt/M. 1990.

<sup>7</sup> P. A. Bien, *Tempted by happiness: Kazantzakis' Post-Christian Christ*. (Pendle Hill Pamphlet 253) Pendle Hill Publications, Wallingford, Pa. 1984.

<sup>8</sup> Ebd. S. 5.

<sup>9</sup> (S. Anm. 4) S. 133, 322.

<sup>10</sup> Ebd. S. 121.

<sup>11</sup> Ebd. S. 235.

<sup>12</sup> Ebd. S. 241.

<sup>13</sup> Ebd. S. 240.

<sup>14</sup> Ebd. S. 275.

<sup>15</sup> Ebd. S. 397.

<sup>16</sup> Ebd. S. 418.

<sup>17</sup> P. Tzermias, *Der heroische Desperado*, in: *Die neugriechische Literatur. Eine Orientierung*. (UTB 1456) Francke, Tübingen 1987, S. 139.

<sup>18</sup> Ebd. S. 136.

<sup>19</sup> Ebd. S. 134.

keit willen Opfer zu bringen. Das Evangelium wird damit zu einer nicht nur aufs Jenseits gerichteten, sondern bereits im Diesseits verpflichtenden Botschaft<sup>20</sup>, die Kazantzakis in die Nähe der lateinamerikanischen Befreiungstheologie rückt. Ganz anders bei Saramago, der sich selbst als «schiffbrüchigen Kommunisten» bezeichnet.<sup>21</sup>

### José Saramago und die Schuld

«Das Leitmotiv dieses Buches ist die Schuld»<sup>22</sup>, erklärt José Saramago in einem Interview. «Ich habe der Kindheit Jesu große Aufmerksamkeit geschenkt. Ich habe ihm eine Jugend erfunden, die in den Evangelien nicht vorkommt.»

José Saramagos *Evangelium nach Jesus Christus*<sup>23</sup> ist zunächst ein faszinierender, packender Roman, ein laizistisches Evangelium, verfaßt von einem Atheisten. Die Gläubigen werden sich darin nicht wiederfinden, es gar als gotteslästerlich oder ketzerisch verdammen. Quellen für Saramagos Inspiration waren primär die Apokryphen des Neuen Testaments, denen beispielsweise die Figur der Sklavin *Zelomi*, Marias Amme, und die acht Geschwister Jesu entstammen. Daneben greift der portugiesische Schriftsteller mit Vorliebe auf Elemente des iberischen Volksglaubens zurück, besonders den in ländlichen Gegenden weit verbreiteten Satanismus, der die Schöpfung der Welt Gott und dem Teufel gemeinsam zuschreibt. Verse der klassischen portugiesischen Dichtung (Camões: «Descalça vai Maria à fonte»<sup>24</sup>), Anspielungen an Gedichte des Pedro Homem de Mello oder des Brasilianers Carlos Drummond de Andrade finden sich ebenso wie Anklänge an die *Biblia Pauperum*. Dennoch entstammt der größte Teil des Romans Saramagos eigener Vorstellungskraft: um sein Evangelium auf dem Schuldbewußtsein aufzubauen, greift der Autor auf den Kindermord von Bethlehem zurück. Er stellt dabei Joseph ins Zentrum der Handlung. Joseph erfährt zufällig vom bevorstehenden Kindermord des Herodes. Anstatt die übrigen Bewohner Bethlehems zu warnen, rettet er nur sein eigenes Kind und Maria. Joseph begeht eine schwere Unterlassungssünde. Gewissensbisse quälen ihn, die sein Leben zerstören, ihm Ruhe und Lebensfreude nehmen. Jede Nacht träumt er, er reite als Soldat nach Bethlehem, um seinen Sohn zu ermorden. Die Schuld treibt ihn in den Tod, einen Tod am Kreuz, der die Passion seines Sohnes vorwegnimmt: unschuldig wird er zusammen mit den Rebellen gekreuzigt, die sich dem Judas aus Galiläa angeschlossen haben. Der schreckliche Traum des Vaters überträgt sich auf den Sohn, Jesus, der Maria dazu zwingt, ihm das Geheimnis seiner Geburt preiszugeben. Als Jesus bewußt wird, daß sein Überleben mit einem Massaker an Kindern erkaufte wurde, verläßt er Heim und Familie und verleugnet die Mutter.

Joseph ist ein einfacher, strenggläubiger und gottesfürchtiger Mann. Sein ganzes Streben gilt dem Erhalt seiner zahlreichen Familie. Dennoch entkommt er nicht den Fallen der Geschichte, verstrickt sich in Schuldgefühle und Selbstvorwürfe. Sein Sohn ist schwer von ihm enttäuscht. «Vater, Vater, warum hast Du mich verlassen?»<sup>25</sup> Jesus hat wenig Glück mit seinen Vätern – dem leiblichen wie dem göttlichen. Biologisch gesehen ist er der Sohn von Joseph und Maria. Gott hat Anteil an seiner Vaterschaft, denn er braucht einen Sohn, nicht um die Welt zu erretten, wie bei Kazantzakis, sondern um seine Macht auszuweiten. Gott erscheint bei Saramago nicht als Verkörperung des Geistes, sondern als autoritäre, unterdrückerische Macht,

die auf dem Schuldgefühl beruht. Jesus wird zum bloßen Instrument dieser Macht, zu einer Marionette, das Evangelium ist eine Art Schachspiel, an dessen Ende der Tod am Kreuz steht. Das Lamm Gottes wird – wie bei Kazantzakis – zum Lamm, das Gott opfert, nur die Motive sind verschieden. Jesus ist kein guter Sohn. Seine Beziehung zur Familie – Mutter und Geschwister – ist schlecht. Sein Zorn auf den leiblichen Vater schwindet erst, als er Gott begegnet, der sich als sein wahrer Vater zu erkennen gibt. Die Auseinandersetzung mit Joseph erscheint dann plötzlich als reines Vorspiel zum Konflikt mit dem göttlichen Vater.

Von der kanonischen «Fabula», dem Leben Jesu, wie es uns die vier Evangelien überliefert haben, weicht Saramago in fünf Punkten ab:

▷ Jesus wird nicht vom Heiligen Geist gezeugt, sondern aus dem Samen Gottes, der sich Josephs Leib als Träger bedient.

▷ Die Verkündigung erfolgt nicht durch einen Engel, sondern durch einen Bettler – den Teufel –, der Marias Schwangerschaft ankündigt und das tragische Ende des Sohnes vorausagt. Dieser Teufel trägt die Züge eines «Beato», eines religiösen Fanatiklers aus dem Nordosten Brasiliens: die Augen des mit Läusen übersäten Bettlers blitzen, seine Lumpen beginnen zu leuchten, seine Stimme donnert wie beim Jüngsten Gericht und die Tonschale, die er in der Hand hält, beginnt zu glänzen.

▷ Jesus ist nicht Marias einziger Sohn, sondern das älteste von neun Kindern, wie in den Apokryphen des Neuen Testaments.

▷ Die Versuchung wird von der Wüste Judäas auf den See Genezareth verlegt: ein dichter Nebel umgibt Jesus, Gott und den Teufel vierzig Tage lang. Gott verspricht Jesus für sein Selbstopfer ewigen Ruhm.

▷ Jesus bleibt nicht keusch, sondern lebt mehrere Jahre mit Maria Magdalena zusammen.<sup>26</sup>

Im Gegensatz zu Kazantzakis macht Saramagos Christus keine geistige Entwicklung durch – vom Sohn des Zimmermanns zu Gottes Sohn. Sein Schicksal ist ihm vorbestimmt, er wehrt sich erfolglos dagegen: Beim Osterfest wird ihm von einem alten Juden aus Emmaus ein Lamm geschenkt. Jesus beschließt, es nicht zu opfern. Der Hirte (der Teufel), dessen Herde er betreut, schmunzelt zustimmend. Als Jesus jedoch mit seinem himmlischen Vater konfrontiert wird, opfert er das Lamm, unterwirft sich und nimmt sein Schicksal auf sich. Der Hirte ist enttäuscht: «Nichts hast Du gelernt. Verschwinde.»<sup>27</sup>

Die wichtigste Frauengestalt in Saramagos *Evangelium* ist nicht Maria, die anfangs nicht an ihren Sohn glaubt, sondern Magdalena, die ihn liebt und sich vor seinem Schicksal fürchtet. Die größte Auflehnung gegen Gott ist in die vierzig tägige Konfrontation auf dem See Genezareth eingebettet, inmitten eines dichten – an den messianischen König Sebastian von Portugal gemahnenden – Nebels. Gott will seine Macht erweitern, von vielen Völkern angebetet werden. Dies erfordert den Märtyrertod des Sohnes, einen unwürdigen Tod am Kreuz. Jesus lehnt ab: «Ich sage mich von dir los. Ich will wie ein Mensch leben.»<sup>28</sup> Alles vergebens. Angesichts der Unausweichlichkeit seines Schicksals fordert Jesus von Gott, er solle ihm die Zukunft deuten: «Es wird eine Kirche geben (...). Eine Gemeinschaft wird entstehen (...). Aber ihre Fundamente müssen, um standzuhalten, auf Fleisch gegründet sein. Es wird eine endlose Geschichte aus Schwert und Blut, Feuer und Asche sein.» Zweifel am Sinn seines Opfers beschleichen auch Kazantzakis' Christus, die Perspektive ist jedoch nie so düster wie hier. Das letzte Wort bleibt dem Teufel vorbehalten: «Man muß Gott sein, um Blut so gerne zu mögen.»<sup>29</sup>

Die Wunder sind allesamt von einem leichten Schleier der Ironie überzogen. So macht Magdalena Jesus Vorwürfe wegen

<sup>20</sup> P. Tzermias, Nikos Kazantzakis und die Gerechtigkeit. Eine Analyse der Griechischen Passion. (Beiträge zur Förderung der Beziehungen Griechenlands mit dem Ausland 2) Flamberg, Zürich 1963.

<sup>21</sup> L. Stegagno Picchio, Il Vangelo secondo Saramago, in: La Repubblica 1.5.1992, S. 5.

<sup>22</sup> J. C. de Vasconcelos, José Saramago: Deus é o mau da fita, in: Jornal de letras, artes e ideias II (1991) Nr. 487, S. 9, und M. Neirotti, No a Saramago per un «Vangelo», in: La Stampa 29.4.1992, S. 14.

<sup>23</sup> (S. Anm. 1).

<sup>24</sup> Ebd. S. 31. «Barfuß geht Maria zum Brunnen». Bei Camões ist es «Lianor».

<sup>25</sup> Ebd. S. 189.

<sup>26</sup> M. Pontes, A tentação de Saramago, in: Jornal do Brasil. Idéias, Livros. 2.11.1991, S. 8.

<sup>27</sup> (S. Anm. 1) S. 265.

<sup>28</sup> Ebd. S. 371.

<sup>29</sup> Ebd. S. 391.

des armen verdorrten Feigenbaumes, Martha weist den Lahmen und Aussätzigen die Tür, nachdem ihr Bruder Lazarus gestorben ist, und Lazarus selbst wird nicht auferweckt, denn «niemand hat in seinem Leben so schwer gesündigt, daß er es verdiente, zweimal zu sterben.»<sup>30</sup>

Jesus will sein Ende beschleunigen. Er versucht, Gottes Pläne zu durchkreuzen, indem er sich als jüdischer Rebell, als König der Juden und nicht als Sohn Gottes kreuzigen läßt. Judas dient ihm dabei als Helfer – alles vergebens. Auch dieser Zug war im göttlichen Schachspiel vorgesehen, das Ende ist der Tod am Kreuz. Verzweifelt ruft der sterbende Jesus: «Menschen, vergebt Ihm, denn Er weiß nicht, was Er tut.»<sup>31</sup>

Was bei José Saramago fehlt, ist die Berufung, die Hoffnung, die Seele von Kazantzakis' Roman. Saramagos Evangelium ist die Botschaft eines radikalen Schwarzsehers<sup>32</sup>: «Ich bin so pessimistisch, daß ich meine, es gebe für diese Menschheit keine Rettung. Wir stolpern von einem Desaster ins nächste und lernen nichts aus unseren Fehlern.» Sein Evangelium zeigt nicht nur einen grausamen und blutrünstigen, sondern einen machtbesessenen, ja zynischen Gott, der seinen Sohn opfert, um seine Macht auszudehnen. Jesus kann seinem Schicksal nicht entinnen. Jede Berufung geht ihm ab. Er erscheint als einsamer, trauriger Mensch, der unwiederbringlich zum Opfer einer biblischen Weissagung wird, die ihn dazu zwingt, die Schuld seines Vaters am Kreuz zu sühnen.

Jerusalem ist für Saramago die Stadt des irrwitzigen, diesseitigen Machtstrebens – die Stadt des Herodes. Riesige Tempel werden gebaut, die Beschreibungen erinnern an das Kloster von Mafra mit seinen ameisenähnlichen Arbeitern, die an dem Bauwerk auf und ab klettern und dabei zu Tode stürzen. Auch das bei Saramago häufige Motiv der Prozession/Antiprozession kehrt wieder: Wie Rudel oder Herden reisen die Juden quer durch das Land Palästina, um sich schätzen zu lassen. Die Karawanserei, in der Joseph und Maria unterkommen, ist «wie ein aufgeschuchter Ameisenhaufen, der versucht, inmitten seines eigenen Durcheinanders sich selbst und die eigene

<sup>30</sup> Ebd. S. 428.

<sup>31</sup> Ebd. S. 444.

<sup>32</sup> C. F. Alves, Saramago: No meu caso, o alvo é Deus, in: O Expresso 2.11.1991, S. 85.

<sup>33</sup> (S. Anm. 1) S. 56.

## ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Nikolaus Klein, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-  
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert  
Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1992:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-  
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-  
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-  
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-  
stelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch  
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung  
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Ordnung wiederzufinden.»<sup>33</sup> Maria und Joseph, das biblische Paar, erinnern an Balthasar und Blimunda, die Hauptpersonen in Saramagos erstem großem Roman.

Saramago selbst sieht in seinem *Evangelium* «eine Meditation über den Irrtum, die Falschheit und die Leere. Wenn es keinen Gott gibt, so kann Jesus auch nicht sein Sohn sein. Dann beruht die gesamte sogenannte jüdisch-christliche Zivilisation auf dem Nichts.»<sup>34</sup>

### «Aber das ist ja Inquisition ...»

Mit diesen Worten<sup>35</sup> kommentierte Saramago die Entscheidung des portugiesischen Kulturministeriums, sein *Evangelium* von der Kandidatenliste für den diesjährigen Europäischen Literaturpreis zu streichen. Das Werk, so der zuständige Unterstaatssekretär, António Sousa Lara, sei ein Angriff auf das religiöse Glaubensgut der Christen und habe daher die Portugiesen, weit davon entfernt, sie zu vereinen, nur entzweit.<sup>36</sup>

Die Entscheidung löste in der portugiesischen «República das Letras» einen Sturm der Empörung aus. Der Rücktritt von Sousa Lara wurde gefordert, und die Tatsache, daß sein Vorgesetzter<sup>37</sup> die Entscheidung verteidigte, führte das portugiesische Regierungsschiff, bestehend aus der bürgerlichen Administration Cavaco Silva und dem sozialistischen Präsidenten Mário Soares, an den Rand des Schiffbruchs – dies zumindest behauptete eine spanische Tageszeitung.<sup>38</sup> Das Europaparlament griff die Angelegenheit ebenso auf wie der französische Kultusminister Jack Lang. Die Affäre wurde derart peinlich, daß sich die portugiesische Regierung zu einem Rückzieher veranlaßt sah: Saramagos Buch wurde wieder auf die Kandidatenliste gesetzt. Aber nun hatte der betroffene Autor genug von all den Intrigen: «Das ist der Sieg der Präpotenz. Der Triumph von einem, der die Macht hat, Entscheidungen zu fällen und sie außerhalb seines Zuständigkeitsbereichs trifft.»<sup>39</sup> Bei der ganzen Auseinandersetzung spielte die katholische Kirche eine untergeordnete Rolle. Lediglich der Erzbischof von Braga, Mgr. Furico Dias Nogueira, lancierte eine Philippika gegen Saramago.<sup>40</sup>

José Saramago ist unbestreitbar einer der besten Schriftsteller der Gegenwart und der einzige ernstzunehmende Nobelpreiskandidat seines Landes.<sup>41</sup> Wenn sich die Gemüter etwas beruhigt haben, wird die Zeit kommen, in Ruhe diesen faszinierenden, aufrüttelnden und provozierenden Roman zu lesen, der in deutscher Übersetzung bei Rowohlt erscheinen wird. Zweifellos werden einige Thesen des Buches bei den Lesern, die auch nur am Rande eines christlichen Bekenntnisses aufgewachsen und großgeworden sind, Schockwirkung auslösen. Aber nun schreiben wir ja das Jahr 1992, am Ende eines Jahrhunderts der Intoleranz, der Bürgerkriege, Hexenprozesse und Verfolgungen aller Art. Es wäre gewiß an der Zeit, sich Saramagos radikalem Pessimismus zu stellen, ohne dabei in irgendwelche Formen inquisitorischer Regression zurückzufallen.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>34</sup> J. C. de Vasconcelos, José Saramago: Deus é o mau da fita, in: Jornal de letras, artes e ideias 11 (1991) Nr. 487, S. 10.

<sup>35</sup> M. Neirotti, No a Saramago per un «Vangelo», in: La Stampa 29.4.1992, S. 14.

<sup>36</sup> R.-G. Mertin, Der Fall Saramago, in: Frankfurter Rundschau Nr. 106, 6.5.1992, S. 8.

<sup>37</sup> A. Illicé, L'affaire Saramago, in: Le Monde 22.5.1992, S. 31.

<sup>38</sup> J. M. Moreira, Crisis en el Gobierno portugués por el polémico veto al escritor José Saramago, in: ABC 30.4.1992, S. 56.

<sup>39</sup> (S. Anm. 36).

<sup>40</sup> Arcebispo de Braga «excomunga» «Evangelho» de José Saramago, in: Correio do Minho 25.5.1992, S. 2.

<sup>41</sup> Die beste Arbeit zu José Saramagos Werk bei: T. C. Cerdeira da Silva, José Saramago. Entre a História e a Ficção: uma saga de portugueses. Publicações Dom Quixote, Lissabon 1989, und eine gute Zusammenfassung bei: M. A. Seixo, O essencial sobre José Saramago. (O essencial 33) Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lissabon 1987. Der Autor dankt Herrn Prof. Pavlos Tzermias (Zürich) und P. Alberto Teixeira de Brito SJ (Braga) für die Durchsicht des Manuskripts.